This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBR
Y LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · ST
· STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNI
IES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFOR
FORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSI
RSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIE
UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBR
Y LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · ST
· STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNI
IES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFOR
FORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSI
RSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIE
UNIVERSITY LIB ORD UNIVERSITY LIBR

ORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSI
RSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIE
RIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFOR
LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STA
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNI
UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBR
FORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSI
ERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIE
ARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFOR
LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STA
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNI
UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBR
FORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSI

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME TRENTE-CINQUIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1897

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME TRENTE-CINQUIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1897

JOSÈPHE SUR JÉSUS

Les seuls témoignages de provenance non chrétienne que nous possédions sur la vie et la personne de Jésus de Nazareth sont une phrase de Tacite et un paragraphe de Flavius Josèphe. Quant aux allusions du Talmud, et, à plus forte raison, aux sottes inventions du *Toledot Yéschou*, elles sont de dates trop tardives pour qu'on puisse leur assigner aucune valeur documentaire. La rareté des témoignages externes sur le fondateur du christianisme ne fait qu'en rehausser le prix, surtout aux yeux des personnes qui ne prennent pas tous les récits évangéliques pour « paroles d'évangile ». Le texte de Tacite ne mérite cependant guère d'arrêter l'historien. Outre qu'il confirme simplement le fait matériel du supplice de Jésus, ordonné par le procurateur Ponce Pilate, il y a quelques raisons de croire que ce texte ne dérive pas d'une source indépendante : Tacite n'a su de Jésus que ce qu'il en lisait dans Josèphe[1]. C'est donc à l'unique témoignage de ce dernier que nous nous trouvons réduits pour compléter ou contrôler le récit des Évangiles.

Ce témoignage a fixé l'attention des théologiens depuis la Renaissance. La « littérature » qu'ont enfantée ces quelques lignes est immense, et l'on pourrait écrire un intéressant chapitre d'histoire rien qu'en la résumant[2]. On y verrait la critique érudite partir de la foi aveugle et irraisonnée dans la lettre écrite, s'éveiller progressivement au doute, puis arriver à la négation complète et de là, après des oscillations prolongées, se rapprocher peu

[1] Tacite, *Annales*, XV, 44 (à propos de la persécution des chrétiens sous Néron) : *Auctor nominis eius Christus* (Josèphe : τῶν χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων) *Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat* (Josèphe : σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου). L'opinion qui dérive le texte de Tacite de celui de Josèphe a été bien exposée par G.-A. Müller. Quant aux doutes élevés sur l'authenticité du texte des *Annales*, ils ne méritent pas la discussion.

[2] On trouvera un aperçu de cette littérature dans Schürer, I, p. 455 suiv. Les anciennes dissertations ont été réimprimées, pour la plupart, dans le Josèphe d'Havercamp, IIe volume.

à peu d'une solution moyenne, qui, sous un texte manifestement défiguré, s'efforce de retrouver un noyau primitif et authentique. Cette opinion intermédiaire — je ne dirai pas éclectique — déjà soutenue avec talent dans le premier quart de ce siècle (par Gieseler en 1824), est celle qui paraît prévaloir aujourd'hui : les deux derniers savants qui ont sérieusement étudié la question, G.-A. Müller et A. Réville, s'y rallient sans hésiter, et l'accord de leurs conclusions est d'autant plus remarquable qu'ils ne se sont pas connus l'un l'autre [1]. Ce n'est pas à dire toutefois que les opinions extrêmes soient abandonnées; la passion religieuse ou antireligieuse, le goût du paradoxe, l'esprit hypercritique du siècle y trouvent trop bien leur compte. La thèse de l'interpolation complète, notamment, rallie encore de nombreux suffrages : il suffira de citer parmi ses partisans, depuis trente ans, les noms éminents de Gerlach, Keim, Reuss, Schürer et Niese [2]. Celle de l'authenticité intégrale a encore trouvé quelques avocats depuis Gerlach : Langen (1865), Danko (1867), Bretschneider, et tout récemment le candide Bole (1896). Je n'entreprendrai pas ici la tâche ingrate de refaire ce qui a été bien fait ailleurs, ni d'analyser une fois de plus en détail les nombreux, trop nombreux arguments *pour* et *contre* qu'on a fait valoir dans cette controverse. Mais j'ai pensé qu'il n'était pas inutile de résumer l'état de la question à l'usage des lecteurs peu familiers avec la littérature théologique. J'essaierai aussi d'améliorer, sur quelques points, la restitution du texte de Josèphe proposée par mes prédécesseurs ; c'est une entreprise délicate que je n'aurais pas osé aborder si je n'y avais obtenu le concours d'un maître éminent dont je n'ai jamais invoqué sans profit les conseils : je veux parler de M. Henri Weil.

I.

Voici d'abord le texte des manuscrits de Josèphe, avec l'indication des variantes, peu importantes, qu'offrent soit certains exemplaires, soit les deux chapitres d'Eusèbe où ce texte se trouve cité (*Histoire ecclésiastique*, I, 11, 7; *Démonstration évangélique*, III, 5, 105-6).

[1] G.-A. Müller, *Christus bei Josephus Flavius*, Innsbruck, 1889, 2e éd., 1895; Albert Réville, *Jésus de Nazareth* (1897), I, p. 274 suiv. Cette opinion est aussi, avec des nuances diverses, celle d'Ewald, de Renan, de Ranke, de Gutschmid et de Funk.

[2] B. Niese, *De testimonio christiano quod est apud Josephum*... Prog. Marburg, 1894.

Antiquités judaïques, XVIII, 3, 3 (§§ 63-64 Niese)[1].

63. Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον[1] τὸν χρόνον Ἰησοῦς[2], σοφὸς ἀνήρ, εἴ γ' ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή[3]. Ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ[4] τἀληθῆ δεχομένων[5], καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους[6], πολλοὺς δὲ καὶ[7] τοῦ[8] Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο[9]. Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν.

64. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν[10] σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο[11] οἱ τὸ[12] πρῶτον[13] ἀγαπήσαντες· ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων[14] ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε[15] καὶ ἄλλα μύρια θαυμάσια[16] περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων. Εἰσέτι τε νῦν[17] τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων[18] οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.

1 Eusèbe (Dem.) : κατ' ἐκεῖνον.
2 Eusèbe (H. Eccl., quelques mss.) : Ἰησοῦς τις.
3 Excerpta Peiresciana : εἴγε χρὴ ἄνδρα, etc.
4 Mediceus : σὺν ἡδονῇ.
5 Eusèbe (Dem.) : ἀνθρώπων τἀληθῆ σεβομένων.
6 Eusèbe (H. Eccl.) : τῶν Ἰουδαίων. Eus. (Dem.) : τοῦ Ἰουδαϊκοῦ.
7 Ce mot manque dans les Excerpta.
8 Eusèbe (H. Eccl.) : ἀπὸ τοῦ.
9 Eusèbe (H. Eccl., quelques mss.) : ἀπηγάγετο. Naber : ὑπηγάγετο.
10 Eusèbe (Dem.) : τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχόντων.
11 Eusèbe (H. Eccl., quelques mss.) ἐξεπαύσαντο.
12 Vaticanus, Excerpta : οἵ γε.
13 Le Mediceus et l'Epitome (suivis par Naber) insèrent αὐτόν.
14 Omis par Eusèbe (Dem.)
15 τε manque dans Vat. et Exc.
16 Omis par Eusèbe (Dem.). Dans H. Eccl. après αὐτοῦ.
17 Ambrosianus, Vat., Epit., : εἴς τε νῦν. Eusèbe (Dem.) : ὅθεν εἰσέτι νῦν.
18 Ambr. Vat.: ont ὠνομασμένον. Eusèbe (Dem.): ἀπὸ τοῦδε τῶν χριστιανῶν οὐκ ἐπέλιπε, etc. (sans ὠνομ).

Traduction :

A cette époque parut Jésus, homme sage, s'il faut l'appeler homme. Car il accomplit des choses merveilleuses, fut le maître des hommes qui reçoivent avec plaisir la vérité, et il entraîna beaucoup de Juifs et aussi beaucoup d'Hellènes. Celui-là était le Christ. Sur la dénonciation des premiers de notre nation, Pilate le condamna à la croix ; mais ceux qui l'avaient aimé au début ne cessèrent pas (de le révérer) ; car il leur apparut, le troisième jour, ressuscité, comme l'avaient annoncé les divins prophètes ainsi que mille autres merveilles à son sujet. Encore aujourd'hui subsiste la secte qui, d'après lui, a reçu le nom de Chrétiens.

[1] Ce même texte est reproduit dans plusieurs manuscrits de la *Guerre des Juifs*, tout à la fin, ou (ms. de Lyon) à sa place chronologique.

Il suffit de lire ce texte avec réflexion et sans prévention pour reconnaître qu'il renferme des mots, des phrases entières, échappés du Symbole de Nicée, qui n'ont pu être écrits que par un auteur convaincu de la mission messianique de Jésus, de la vérité de son enseignement et même de son essence surnaturelle, sinon précisément de sa divinité, — en d'autres termes, par un chrétien. Je fais allusion à ces passages : « homme sage, *s'il faut l'appeler homme*[1]... maître des hommes qui reçoivent avec plaisir la vérité . . .*celui-là était le Christ*... il ressuscita le troisième jour comme l'avaient annoncé les *divins* prophètes » etc. Comme nous savons de source certaine que Josèphe n'était pas chrétien ; comme, en sa qualité de juif convaincu et orthodoxe, il devait avoir peu de sympathie pour la religion nouvelle, qui, à l'époque où il écrivait, avait rompu définitivement avec la synagogue ; comme, enfin, il ne témoigne d'aucun goût ni même d'aucune intelligence pour le mouvement messianique, allant jusqu'à interpréter en faveur de Vespasien les prophéties qui s'y rapportaient [2], — la conclusion nécessaire, évidente, c'est que Flavius Josèphe n'a pas pu écrire notre texte tel qu'il se lit dans les manuscrits. Leur accord unanime prouve seulement que l'interpolation est très ancienne, plus ancienne qu'Eusèbe, puisque cet historien (qu'on a soupçonné sans raison d'en être l'auteur) lisait le passage sensiblement comme le présentent nos manuscrits ; tous, d'ailleurs, dérivent d'un archétype unique, déjà fortement altéré.

On ne doit pas oublier que les œuvres de Josèphe, négligées par la synagogue, nous ont été conservées par l'église chrétienne, par des copistes chrétiens, comme une sorte de préface des Évangiles. A une époque où la foi était plus vive que la bonne foi, la tentation était irrésistible, dans des milieux de ce genre, de combler les lacunes ou de corriger les expressions malsonnantes qu'on relevait chez ce précieux témoin, afin de le mettre complètement d'accord avec la tradition chrétienne qu'il venait ainsi fortifier [3]. Ce travail de retouches, plus ou moins discrètes, plus ou moins habiles, avait commencé dès le temps d'Origène, c'est-à-dire dans la première moitié du IIIe siècle. Dans l'exem-

[1] Très logiquement, le chroniqueur byzantin Malala, qui cite notre texte, ajoute ici : καὶ μὴ θεόν (et non pas un dieu).

[2] Cf. *Guerre des Juifs*, III, 8, 9 ; VI, 5, 4 ; Tacite, *Hist.*, V, 10 ; Suétone, *Vespasien*, 4-5 ; Dion Cassius, LXVI, 1.

[3] Gutschmid suppose (*Kleine Schriften*, IV, 353) que la correction commença par des annotations marginales, qui furent ultérieurement introduites dans le texte et fondues avec lui. Cette opinion est très plausible au moins pour la phrase Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν. Voir plus loin.

plaire de Josèphe consulté par cet auteur, il était dit, nous ne savons pas au juste dans quel passage[1], que la chute de Jérusalem et la destruction du Temple (70 ap. J.-C.) avaient eu pour véritable cause le supplice de Jacques le juste, frère de Jésus dit le Christ (62 ap. J.-C.), « parce que les Juifs avaient mis à mort un homme aussi juste[2] ». L'interpolation, qui me paraît avoir été suggérée par une réflexion analogue de Josèphe à propos du supplice de saint Jean Baptiste[3], est évidente[4]; elle n'a cependant pas eu un succès durable, et l'on n'en retrouve aucune trace dans nos manuscrits actuels. Mais elle peut servir de parallèle à la fraude pieuse, bien autrement grave, qui nous a valu le *testimonium pro Christo* du XVIIIe livre des *Antiquités*.

II

L'interpolation une fois admise — et comment ne pas l'admettre? — demandons-nous si elle est *totale* ou *partielle*. Laissant de côté les arguments de moindre valeur, dont plusieurs ne font qu'affaiblir une bonne cause, je résumerai ainsi les raisons, selon moi décisives, qui militent en faveur d'une interpolation simplement partielle :

1° Il est inadmissible qu'un événement aussi considérable, sinon en lui-même, du moins par ses conséquences, que la mort de Jésus, c'est-à-dire la fondation de la religion chrétienne, ait été passé complètement sous silence par un historien aussi minutieux et, somme toute, aussi consciencieux que Josèphe. On comprendrait à la rigueur (et encore!) que par haine du christianisme, un juif fanatique eût systématiquement omis tout ce qui, dans son histoire, se rapportait aux origines de cette religion ; mais, bien loin de témoigner d'un semblable parti pris, Josèphe raconte brié-

[1] C'est à tort, je crois, qu'on a supposé que cette interpolation se rattachait au récit du martyre de Jacques, *Ant.*, XX, § 203 Niese. La citation d'Eusèbe distingue nettement les deux morceaux ; le premier a dû être inséré plutôt dans le *Bellum*.

[2] Origène, *Sur Saint Mathieu*, XIII, 55 (Opp. X, 17) ; *Contre Celse*, I, 47, et II, 13. De même, Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 23, 20. Cf. Schürer, I, 487.

[3] *Antiq.*, XVIII, 5, § 114 Niese : μάχης γενομένης (entre le tétrarque Hérode et le roi Arétas) διεφθάρη πᾶς ὁ Ἡρώδου στρατός... (§ 116)... τισὶ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἔδοξεν ὀλωλέναι τὸν Ἡρώδου στρατὸν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, καὶ μάλα δικαίως τινυμένου κατὰ τοινὴν Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου Βαπτιστοῦ, et plus loin § 119.

[4] On pourrait supposer que dans le texte original, Josèphe s'était contenté de dire que « quelques-uns » dans le peuple juif attribuèrent la chute du Temple à l'impiété commise en tuant Jacques (et ses amis) ; mais si le texte authentique avait renfermé une réflexion semblable, on ne comprendrait pas qu'elle eût disparu de tous nos manuscrits.

vement, mais convenablement, deux événements qui se rattachaient par les liens les plus étroits au même sujet : la prédication et le supplice de saint Jean Baptiste, précurseur de Jésus [1], et le martyre de Jacques, frère de Jésus [2]. Aucun doute sérieux ne saurait s'élever sur l'authenticité de ces deux morceaux ; dès lors il n'y a aucune raison de suspecter l'authenticité *générale* du troisième. D'ailleurs, sans un récit préalable, si succinct qu'on le suppose, de la prédication et de la mort de Jésus, la mention spéciale, accordée par Josèphe au martyre de Jacques « frère de Jésus dit le Christ », aurait été dénuée de sens et d'intérêt pour les lecteurs non chrétiens, c'est-à-dire pour l'immense majorité du public auquel s'adressait l'historien juif. Vainement a-t-on rappelé que, d'après le témoignage de Photius [3], Juste de Tibériade — l'autre historien juif de cette époque — n'avait pas prononcé le nom de Jésus : le livre de Juste (il s'agit de sa *Chronique des rois juifs*, non de son Histoire de la guerre de 66) était un abrégé extrêmement sommaire des faits politiques, qui ne pouvait se comparer, à aucun égard, avec les *Antiquités* de Josèphe.

2° Notre morceau, si l'on en retranche les membres de phrase qui trahissent déjà *par le fond* la main d'un interpolateur chrétien, n'offre dans le style aucune expression, aucune tournure qui ne soit parfaitement conforme à la phraséologie de Josèphe. On y retrouve même — nous les signalerons plus loin [4] — certaines coïncidences presque textuelles avec d'autres passages de son œuvre. Or, ce serait faire beaucoup trop d'honneur à la finesse de notre interpolateur que de lui attribuer la recherche voulue de ces coïncidences, alors que dans les parties certainement ajoutées, il a témoigné d'une lourdeur de main, d'une naïveté dans la fraude, presque touchante. Considérant, d'ailleurs, le morceau dans son ensemble, il n'est nullement vrai (comme l'ont prétendu quelques rabbins du moyen âge et après eux Niese) qu'il interrompe la suite du développement : il se place tout naturellement, au contraire, après le récit des premières maladresses de Pilate (affaire des enseignes, affaire de l'aqueduc) et avant celui des scandales (ἕτερόν τι

[1] *Ant. jud.*, XVIII, 5, 2, § 116-119 Niese. (Je n'examine pas ici la question, qui doit probablement se résoudre par la négative, si Jean s'est jamais *considéré* lui-même comme le précurseur de Jésus ; mais certainement au temps de Josèphe, dans les milieux chrétiens, il était regardé comme tel.)

[2] *Ant. jud.*, XX, 9, 1, § 200 Niese.

[3] *Bibliothèque*, Cod. 33.

[4] Nous l'aurions fait plus facilement et plus complètement s'il existait un *Index verborum*, une *Concordance* de Josèphe. Ce travail éminemment utile devrait tenter un jeune savant.

δεινόν) qui amenèrent l'expulsion des Juifs de Rome. Si dans tout ce contexte il y a un morceau inutile et suspect, ce n'est pas le court paragraphe relatif à Jésus, mais le long hors-d'œuvre sur l'affaire du temple d'Isis (XVIII, 3, 4) qui le suit immédiatement et n'a aucun rapport direct avec l'histoire juive.

3° Si notre paragraphe, débarrassé des parties interpolées, porte bien, dans la forme, la marque de Josèphe, il renferme, en outre, des expressions qui, par leur nuance légèrement méprisante, conviennent de tout point au ton sur lequel cet historien *a dû* parler de Jésus. Tel est le verbe ἐπηγάγετο, « il séduisit », qui ne s'emploie qu'en mauvaise part et rappelle l'accusation de séduction portée contre Jésus[1] ; tel le mot φῦλον, « tribu, espèce », appliqué à la secte chrétienne ; telle l'expression παραδόξων ἔργων ποιητής « faiseur de miracles ». J'y ajouterais volontiers la tournure Ἰησοῦς τις, « *un certain* Jésus », si le texte de quelques manuscrits d'Eusèbe méritait ici d'être préféré à celui des manuscrits de Josèphe. Il est ridicule de supposer qu'un faussaire, assez maladroit pour se trahir à première vue par des insertions tout à fait invraisemblables, ait eu, d'autre part, assez d'astuce pour forcer sa plume chrétienne à employer des expressions choquantes, dans le dessein de donner le change au candide lecteur. Une pareille hypothèse constitue une erreur de psychologie aussi grossière que celle où sont tombés certains archéologues allemands quand ils ont attribué un chef-d'œuvre d'orfévrerie antique récemment acquis par le Louvre à un prétendu faussaire, chez lequel ils découvrent à la fois une érudition déconcertante et des bévues d'écolier. La vérité est que l'interpolateur du texte de Josèphe y a laissé subsister les expressions en question tout simplement parce que, en sa qualité de médiocre helléniste, peu habitué aux finesses de la langue, il n'en saisissait pas exactement la portée. Soyons-lui reconnaissants de son ignorance; car « ce petit bout d'oreille échappé par mégarde » fournit à la philologie à la fois la preuve décisive de la fraude et le moyen de restituer, à l'aide de cet échantillon, le ton et la teneur du document originaire.

4° Origène, dans les passages déjà cités relatifs au témoignage de Josèphe sur saint Jacques, s'étonne de l'importance que l'historien juif avait attribuée au supplice de ce juste, frère du Seigneur, *alors qu'il ne croyait pas que Jésus fût le Christ* : τὸν Ἰησοῦν ἡμῶν οὐ καταδεξάμενος εἶναι Χριστόν[2] ; — καίτοι γε ἀπιστῶν τῶι Ἰησοῦ ὡς Χριστῶι[3].

[1] Mathieu, XXVII, 63 ; Luc, XIX, 48.
[2] *Sur saint Mathieu*, XIII, 55.
[3] *Contre Celse*, I, 47.

Sans vouloir exagérer, comme on l'a fait quelquefois, la portée de ce témoignage, il en résulte avec évidence d'abord, qu'Origène connaissait un texte de Josèphe sur Jésus-Christ, ensuite *qu'il ne le lisait pas dans sa rédaction actuelle* : car s'il y avait trouvé ces mots décisifs : ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν, il n'aurait jamais pu écrire que Josèphe ne croyait pas en Christ. Il n'est pas sérieux de prétendre, avec quelques hypercritiques, que les mots par lesquels Josèphe désigne Jacques — τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ — suffisaient, aux yeux d'Origène, à établir l'incrédulité de l'historien juif. Ces mots ὁ λεγόμενος Χριστός signifient simplement « Jésus surnommé Christ », pour le distinguer de ses nombreux homonymes, sans rien préjuger, d'ailleurs, du bien fondé de ce surnom : la meilleure preuve de leur parfaite innocuité, c'est qu'on les trouve *textuellement* sous la plume de saint Mathieu, dont on ne dira certes pas qu'il doutait de la mission de Jésus [1]. Donc, bien certainement, les manuscrits de Josèphe renfermaient, dès le temps d'Origène, le chapitre sur Jésus, et ce chapitre n'était pas encore interpolé : l'interpolation a eu lieu entre l'époque d'Origène et celle d'Eusèbe, c'est-à-dire dans la deuxième moitié du IIIe siècle, période où l'activité littéraire, et, ajoutons-le, l'activité des fraudeurs littéraires fut si féconde dans les rangs de la société chrétienne [2].

III

Les observations précédentes suffisent, je l'espère, à montrer : d'abord, que le texte de Josèphe n'a fait l'objet que d'une interpolation partielle, ensuite que cette interpolation n'a pas eu le caractère d'un « remaniement » que lui attribuent Ewald, Paret et d'autres critiques. En réalité, l'interpolateur chrétien s'est contenté de quelques retouches et surcharges, destinées à transformer le *testimonium de Christo* en un *testimonium pro*

[1] Mathieu, I, 16 : ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς, ὁ λεγόμενος Χριστός. Cet exemple est plus décisif que ceux où la même expression est mise dans la bouche de Pilate (XXVIII, 17 et 22, etc.).

[2] Gutschmid croit que l'interpolation a eu lieu postérieurement aux attaques de Porphyre (fin du IIIe siècle). Niese fait encore remarquer que le paragraphe suspect n'est pas mentionné dans les Tables des chapitres, qui datent, selon lui, de l'époque des Antonins ; mais cet argument est sans valeur, car les Tables omettent également saint Jean Baptiste et Theudas. Il en est de même de l'omission de notre paragraphe dans la partie correspondante du *Bellum* : elle s'explique assez par le peu d'importance politique de l'affaire.

Christo, et dans ce travail il a poussé la discrétion ou l'inconscience jusqu'à laisser subsister des phrases et des mots qui détonnent complètement avec le caractère de ses propres additions. Ce n'est donc pas entreprendre une tâche téméraire que d'essayer de découvrir sous ce rapiéçage la trame primitive de la rédaction de Josèphe. Pour atteindre, dans cette opération, sinon la certitude, à laquelle on doit renoncer en pareille matière, du moins une grande vraisemblance, il suffit de se conformer rigoureusement aux trois règles que voici :

1° Toute expression ou assertion incompatible avec les opinions religieuses bien connues de Josèphe doit être retranchée ou corrigée ;

2° Tout ce qui n'est pas manifestement altéré doit être conservé ;

3° Les corrections ou additions, réduites au strict nécessaire, doivent s'inspirer à la fois des caractères généraux du style de Josèphe et du ton hostile, légèrement méprisant, à l'égard du fondateur du christianisme, que révèlent les expressions ἐπηγάγετο, παραδόξων ἔργων ποιητής et φῦλον précédemment signalées.

A la lumière de ces principes, reprenons, membre à membre, l'étude critique de notre texte.

Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς (τις)]. Cette phrase est irréprochable, avec ou sans le τις de certains manuscrits d'Eusèbe. Par lui-même ce petit mot ne comporte, d'ailleurs, aucune intention dédaigneuse, et Josèphe l'emploie souvent ainsi, même en parlant de personnes qu'il révère, des prophètes, par exemple, mais qu'il nomme pour la première fois. Il ne nous paraît choquant qu'en raison de la célébrité de Jésus, célébrité si grande que le lecteur moderne ne peut se figurer qu'il entende parler de lui « pour la première fois ». On comprend que ce sentiment ait été encore plus vif chez les scribes byzantins, et ainsi s'expliquerait la disparition de τις dans les manuscrits actuels. Toutefois, si l'on admet avec Gutschmid (et cette hypothèse est très plausible) que le nom Ἰησοῦς était accompagné originairement de la désignation plus précise ὁ λεγόμενος Χριστός, le mot τις alourdirait la phrase et l'on s'en passera volontiers.

σοφὸς ἀνήρ, εἴ γ' ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή]. Les mots espacés, qui impliquent la croyance à la divinité de Jésus, doivent être évidemment retranchés, mais il n'en résulte pas, comme l'ont cru Müller et d'autres critiques, que les mots σοφὸς ἀνήρ eux-mêmes soient à condamner. Au contraire, étant donné le procédé de notre glossateur, son interpolation suppose une « amorce » préexis-

tante, et celle qu'offre le texte ne soulève aucune objection. Le mot σοφός, que nous rendons ordinairement par « sage », signifie, en effet, plutôt « savant, habile » ; il est ici à peu près synonyme de σοφιστής, que Josèphe emploie ailleurs en parlant « d'agitateurs » religieux, par exemple, Juda et Mathias sous Hérode [1]. Un peu plus loin, Josèphe appellera saint Jean Baptiste ἀγαθὸς ἀνήρ [2]; il ne devait pas hésiter à donner à Jésus l'épithète beaucoup moins compromettante de σοφός, qui vise simplement la science du rabbin et l'habileté du thaumaturge [3].

ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής]. Rien n'autorise à suspecter ces mots. On trouvera dans le *Thesaurus* de nombreux exemples de παράδοξα ἔργα ou de παραδοξοποιΐαι dans le sens de « miracles » ou même de « merveilles » (de la création), mais par lui-même παράδοξος signifie simplement *quod est praeter omnium opinionem*, ce qui est extraordinaire, difficile à expliquer, d'*apparence* miraculeuse. En représentant Jésus comme un « faiseur » (ποιητής) de παράδοξα ἔργα [4], Josèphe énonce donc simplement un fait incontesté et incontestable pour quiconque lit les Evangiles sans parti pris : c'est que Jésus *passait* pour avoir opéré des guérisons miraculeuses ; sa réputation de thaumaturge a contribué à son succès au moins autant que l'élévation morale de sa prédication. Josèphe ne se porte pas garant du caractère vraiment surnaturel des miracles attribués à Jésus ; mais, quelle qu'en fût l'explication, — et l'opinion publique, à cette époque, inclinait volontiers vers le surnaturel, — ils suffisaient à justifier l'épithète de σοφός, « habile homme », qu'il lui a précédemment décernée. Aussi les mots ἦν γὰρ... ποιητής doivent-ils être considérés comme une sorte de parenthèse justificative, et ainsi seulement s'explique l'absence de copule devant le membre de phrase suivant. La suppression des deux mots ἦν γάρ, proposée par Gieseler et d'autres, est contraire à toutes les règles de la critique et fausse le sens.

διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων]. Tels qu'ils sont écrits, ces mots ne peuvent être maintenus, puisqu'ils implique-

[1] *Guerre des Juifs*, I, 33, 2 (§ 648 Niese). Le texte correspondant des *Antiquités* (XVII, § 149) a ici λογιώτατοι.

[2] *Ant. jud.*, XVIII, § 117 : κτείνει γὰρ τοῦτον Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα.

[3] J'ai cru un instant (et la même idée était venue à M. H. Weil) que Josèphe avait pu écrire σοφὸς ἀνήρ, εἴ γε σοφὸν αὐτὸν λέγειν χρή. Mais à la réflexion, j'ai compris que le mot σοφός n'était pas, en lui-même, assez élogieux pour motiver cette restriction, et, de plus, la phrase suivante ne se trouvait plus assez justifiée.

[4] Noter la nuance de mépris dans ποιητής : Jésus est un thaumaturge « professionnel » ; le lecteur qui comprend à demi-mot sous-entend qu'il s'agit d'un simple *poète*.

raient l'adhésion de Josèphe à la *vérité* de l'enseignement de Jésus. Mais leur suppression pure et simple, proposée par de nombreux critiques, ne saurait nous satisfaire : on n'aperçoit pas, en effet, quel motif le faussaire aurait eu de les insérer. De plus, ils sont parfaitement conformes à la phraséologie de Josèphe, qui écrit ailleurs, à propos de la prédication de Juda le Gaulonite et de Zadoc le Pharisien : και ἡδονῆι γὰρ τὴν ἀκρόασιν ὧν λέγοιεν ἐδέχοντο οἱ ἄνθρωποι[1]. Enfin, Josèphe ayant parlé des miracles de Jésus, a dû nécessairement mentionner l'autre face de son activité, son enseignement doctrinal. Seulement, étant données ses convictions religieuses, il n'a pas pu donner son *approbation* à cet enseignement; tout au plus a-t-il dû en signaler l'originalité. Aussi accepté-je volontiers l'excellente conjecture τὰ καινὰ δεχομένων qui m'est proposée par M. Weil : le goût naturel du peuple pour la *nouveauté* explique suffisamment, aux yeux de Josèphe, le succès de la prédication de Jésus. L'interpolateur a trouvé, non sans raison, que cet éloge sentait la satire ; pour le mettre en harmonie avec ses propres convictions, il s'est contenté de remplacer τὰ καινά par τἀληθῆ, la « nouveauté » par la « vérité ». Peut-être, comme on l'a suggéré, s'inspirait-il, dans cette leçon, d'un verset bien connu de l'Evangile selon saint Jean[2].

καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο]. Aucune phrase ne porte plus nettement la marque de fabrique de Josèphe ; j'ai déjà signalé l'importance du verbe ἐπηγάγετο, *pellicere*, comme un des vestiges les plus caractéristiques du ton hostile de la rédaction primitive. Nous verrons plus loin la portée historique de cette phrase.

ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν]. Ici encore il est aussi impossible de conserver la phrase que de la supprimer purement et simplement. Dans le premier cas, on se heurte au témoignage décisif d'Origène et l'on impose à Josèphe une véritable profession de foi chrétienne ; dans le second, on lui attribue gratuitement une omission impardonnable et on laisse sans explication possible les mots τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων qui se lisent plus loin. Comme le dit spirituellement G. A. Müller, que penserait-on d'un historien qui nous apprendrait que le *bonapartisme* tire son nom de Napoléon, sans ajouter que le nom de famille de celui-ci était Bonaparte ? Il n'est donc pas douteux que la phrase apocryphe n'ait pris la place d'un membre à peu près ainsi conçu : « c'est *ce Jésus* qui était appelé (ou surnommé) Christ ».

[1] *Ant. jud.*, XVIII, § 6.

[2] Jean, XVIII, 37 : πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς.

Pour rétablir un texte acceptable, il suffit de remplacer ou de compléter le verbe ἦν, et l'on a le choix entre de nombreux équivalents : ὁ λεγόμενος — ἦν (Müller, comme dans le texte sur saint Jacques), ὁ ἐπικαλούμενος (comme dans le passage sur Jean Baptiste), ἐλέγετο, ὠνομάζετο, etc. [1]. En rapportant que Jésus était surnommé Christ, Josèphe ne fait qu'énoncer froidement un fait exact, en fidèle chroniqueur ; il ne se prononce pas sur la justesse de cette appellation et l'on devine assez ce qu'il devait en penser. Mais l'interpolateur chrétien a été choqué de cette froideur qui, à ses yeux prévenus, impliquait la raillerie ; il s'est empressé de ramener Josèphe dans le giron de l'Eglise en supprimant le fâcheux participe ou en remplaçant le verbe sceptique par l'affirmatif ἦν, « il *était* le Christ ! » Toutefois, même ainsi corrigée, cette courte phrase hachée n'est ni à sa place, ni conforme aux habitudes de style de Josèphe. Il est plus probable, comme l'a vu Gutschmid, que les mots ὁ λεγόμενος Χριστός se trouvaient à l'origine *immédiatement après la première mention de Jésus* ; l'annotateur chrétien indigné aura écrit en marge ὁ Χριστός οὗτος ἦν ! et ces mots, insérés ensuite un peu au hasard, après la première fin de phrase, ont amené par contre-coup l'expulsion du membre authentique qu'ils critiquaient. De pareils chassés-croisés sont très communs en paléographie.

καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῶι ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου]. Aucune objection ne saurait être élevée contre cette phrase [2] ; j'en examinerai plus loin les conséquences historiques.

οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες]. La phrase cloche (l'insertion de αὐτόν étant mal autorisée) et ἀγαπήσαντες est spécifiquement chrétien. Gutschmid propose δι' αὐτοῦ ἀπατηθέντες (trompés par lui). C'est une conjecture extrêmement ingénieuse, paléographiquement très séduisante ; mais je trouve δι' αὐτοῦ inutile.

ἐφάνη γάρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μύρια θαυμάσια περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων]. Malgré les efforts de G. A. Müller pour découvrir sous ces mots les traces d'un texte primitif (où Josèphe aurait simplement dit que Jésus *passait* pour avoir été revu vivant trois jours après sa mort), je crois que la phrase doit être entièrement retranchée. Je ne puis admettre que Josèphe ait fait au christianisme une concession aussi grave que de mentionner, même à titre d'on-dit, la miraculeuse apparition qui est devenue un des articles de foi et comme la pierre angu-

[1] ἐνομίζετο (Funk) serait équivoque, mais trouve un point d'appui dans la traduction de saint Jérôme (*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe) : *et credebatur etiam Christus*...

[2] On ne comprend pas que Niese soit choqué par παρ' ἡμῖν et réclame παρὰ Ἰουδαίοις. Lui-même cite des analogies décisives (*Ant.*, I, 4 ; XX, 259).

laire de la croyance nouvelle. D'autre part, précisément à cause de l'importance dogmatique de cet épisode, on comprend que l'interpolateur ait voulu à toute force lui faire place dans le récit de Josèphe, qui sans cela lui paraissait incomplet et incolore ; aussi l'a-t-il assez habilement rattaché au contexte par l'insertion du mot γάρ : l'apparition du Christ ressuscité explique la fidélité de ses disciples. Mais cette fidélité, attestée par Josèphe dans la phrase précédente, n'avait pas besoin, pour l'historien rationaliste, d'être justifiée par une raison surnaturelle ; elle était simplement la conséquence de la vive et durable impression qu'avaient faite sur les esprits la personne de Jésus, sa prédication, ses miracles. Et si on lit le texte en sautant la phrase incriminée, loin d'éprouver le sentiment d'une lacune, on reconnaîtra que les mots εἰσέτι τε νῦν, etc., avec la faible copule τε, se rattachent bien plus naturellement à la phrase οὐκ ἐπαύσαντο... que lorsqu'ils en sont séparés par la longue parenthèse sur la résurrection et les prophéties. Ceci est donc un cas où la chirurgie doit être préférée à la médecine.

εἰσέτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον]. Le fait énoncé offrait pour les lecteurs de Josèphe un intérêt historique[1] ; il achevait de motiver le paragraphe assez long qu'il a consacré au « faux prophète » Jésus ; de plus, le mot φῦλον, comme on peut s'en assurer en parcourant le *Thesaurus*, a presque toujours en prose un sens péjoratif. La phrase est donc inattaquable ; elle doit être maintenue intégralement.

Sous le bénéfice de ces observations, voici comment je propose de restituer et de traduire dans son ensemble le texte primitif de Josèphe sur Jésus de Nazareth :

Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, ὁ λεγόμενος Χριστός, σοφὸς ἀνήρ (ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής), διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τὰ καινὰ δεχομένων· καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες (ou : ἀπατηθέντες), εἰσέτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.

Vers cette époque apparut Jésus, dit le Christ, habile homme (car c'était un faiseur de miracles), qui prêchait aux hommes avides de nouveautés ; et il séduisit beaucoup de Juifs et aussi beaucoup d'Hellènes. Bien que Pilate, sur la dénonciation des premiers d'entre nous, l'eût condamné à la croix, ceux qui l'avaient aimé au début

[1] On sait que c'est à Antioche que les sectateurs de la foi nouvelle commencèrent à être nommés chrétiens (Actes, XI, 26).

(*ou* : ceux qu'il avait trompés au début) ne cessèrent pas de lui être attachés, et aujourd'hui encore subsiste la secte qui, de lui, a pris le nom de Chrétiens.

IV

Débarrassé de ses scories, réduit aux simples termes qu'on vient de lire, le texte de Josèphe sur Jésus n'est certes plus le document capital, le témoignage glorieux qu'en avait fait l'exégèse orthodoxe; mais c'est aller beaucoup trop loin que de n'y voir avec Schürer qu'une « couple de phrases insignifiantes » (*ein paar nichtssagende Phrasen*), qui ne méritent pas un quart d'heure de peine. En réalité, ce texte, outre la confirmation opportune qu'il apporte à l'ensemble de la tradition évangélique, contient deux renseignements ou, si l'on veut, pose deux problèmes de la plus haute importance :

1° D'après Josèphe, Jésus n'a pas seulement porté aux Juifs la parole nouvelle, il a aussi « séduit beaucoup d'Hellènes ». Les Évangiles ne rapportent rien de pareil. Le théâtre de l'activité de Jésus, c'est la Galilée et la Judée, à l'exclusion des villes grecques. C'est à grand peine qu'on est parvenu à extraire de deux chapitres obscurs de Mathieu et de Marc [1] le souvenir confus d'un voyage de Jésus en Phénicie, ou sur les frontières de ce pays; mais, sauf un miracle insignifiant et accompli en quelque sorte à contre-cœur, il n'y aurait rien fait de remarquable: pas un mot n'indique qu'il y ait cherché ou obtenu des conversions, et il dit même en propres termes à la femme cananéenne venue pour invoquer son secours d'exorciseur : « Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël [2]. » Ce fut assez longtemps après la mort de Jésus que l'apôtre Pierre se décida le premier à porter l'évangile et le baptême à quelques gentils de Césarée; le récit très circonstancié des *Actes des apôtres* [3] nous fait connaître les hésitations qu'il éprouva avant de prendre cette grave initiative, la vive opposition qu'elle rencontra parmi les « frères circoncis » : c'était donc une innovation qui ne pouvait se prévaloir de l'exemple du Maître, qu'autrement Pierre n'aurait pas manqué d'invoquer.

[1] Mathieu, xv, 21-31 ; Marc, vii, 24-37.

[2] Mathieu, xv, 24. Cf. Marc, vii, 27 : Laisse premièrement rassasier les enfants (c'est-à-dire occupons-nous d'abord des Israélites). L'épisode de la Samaritaine (que Gutschmid paraît avoir en vue quand il parle d'une conversion de païen dans l'Évangile de Jean) n'a rien à voir ici.

[3] Actes, ch. x et xi.

Un peu plus tard, quelques-uns des disciples qui avaient été chassés de Jérusalem après le martyre d'Etienne et qui étaient originaires de Cypre et de Cyrène, « étant entrés dans Antioche (de Syrie), parlèrent aux Grecs, leur annonçant le Seigneur Jésus » et en convertirent un grand nombre [1]. Bientôt après, à Antioche de Pisidie, à Iconium, Paul et Barnabé, dégoûtés de l'incrédulité des Juifs, entrèrent plus hardiment dans cette voie [2]. A la suite des nombreuses conversions opérées dans leur campagne, la décision du « synode » de Jérusalem dispensa les prosélytes d'origine païenne, de la circoncision et de l'observation des lois rituelles israélites [3] ; par là, les dernières barrières étaient abattues, et le christianisme, détourné de son lit primitif, put se répandre librement dans la société hellénique. Saint Paul garde devant l'histoire le surnom « d'apôtre des gentils », quoique l'honneur incontestable de la première conversion païenne revienne à saint Pierre. — Il résulte de ce bref exposé que Josèphe, en attribuant à Jésus la « séduction », c'est-à-dire la conversion, de beaucoup de Grecs, ou bien a commis un anachronisme (assez excusable à la distance où il se trouvait des événements), ou bien nous a révélé tout un côté de l'activité de Jésus volontairement dissimulé par les évangélistes. De ces deux explications c'est la première qui me paraît préférable. Et, en effet, Luc, qui, en sa qualité de compagnon de saint Paul, était un partisan décidé de la propagande parmi les gentils, n'aurait pas manqué, dans son Evangile, de rappeler au moins en quelques mots les efforts et les succès de Jésus dans ce sens si la tradition lui en avait fourni le moindre indice ; son silence prouve que, tout au contraire, dans les milieux bien informés, il était de notoriété publique que Jésus avait limité sa mission aux seules « brebis d'Israël ».

2° Le récit des Evangiles sur le procès de Jésus est d'une extrême confusion, qui tient au désir *politique* des rédacteurs d'innocenter le plus possible le gouverneur romain et de charger le sanhédrin juif [4]. Comme il était cependant notoire que la condamnation à mort, d'après les lois existantes, n'avait pu être prononcée que par le gouverneur [5], les évangélistes se tirent d'embarras en faisant

[1] Actes, XI, 20-21.

[2] Actes, XIII, 46 suiv. ; XIV, 1 suiv.

[3] Actes, ch. XV. Encore voyons-nous Paul obliger Timothée de se circoncire « à cause des Juifs qui étaient en ces lieux-là » (à Lystre) (XVI, 3) et Pierre, quoique vivant comme les gentils, obligeant les gentils à Antioche de judaïser, ce qui lui valut les reproches de Paul (Ep. aux Galates, II, 11 suiv.).

[4] Il fallait que les Évangiles pussent circuler librement dans le monde gréco-romain.

[5] Voir les textes réunis par Schürer, I, 389 suiv.

jouer à Pilate le rôle d'un pacha débonnaire, mais faible, personnellement disposé à la clémence, mais n'osant pas résister à la pression de la foule, et, finalement, s'en remettant de la décision suprême « à la voix du peuple [1] ». Une pareille attitude, tout à fait étrangère aux traditions de l'administration romaine, est, par surcroit, absolument contraire au caractère bien connu de Pilate. Philon et Josèphe s'accordent à nous le représenter comme une nature emportée, despotique, complètement dénuée d'égards pour les sentiments religieux de ses administrés et versant leur sang sans le moindre scrupule; sa conduite dans les deux fameuses affaires des étendards et de l'aqueduc, la vigueur brutale avec laquelle il étouffa le mouvement du prophète samaritain, ne laissent aucun doute sur le caractère féroce et arbitraire de ce personnage, qui finit par être rappelé à Rome pour répondre de ses excès de pouvoir. Il est donc moralement certain que si Pilate a prononcé contre Jésus la peine capitale, ce n'a pas été pour donner satisfaction aux criailleries des Juifs, mais pour châtier une offense commise envers la majesté ou la sécurité de l'empire. En fait, même les récits arrangés des Evangiles laissent entrevoir que le véritable motif, l'unique motif *légal* de la condamnation, fut l'usurpation, par Jésus, du titre de « roi des Juifs ». Quel fut maintenant le rôle des « chefs des Juifs » dans cette procédure ? A en croire les Evangiles, il y aurait eu un premier procès, purement religieux, engagé devant le petit sanhédrin, où Jésus aurait été reconnu coupable de blasphème et de séduction d'après les lois juives; la peine était la mort, mais, comme le sanhédrin n'avait pas le droit de l'exécuter, il livra le condamné au « bras séculier ». Pour réduire ce récit à sa juste valeur, il suffit de rappeler que, d'après la charte administrative de la Judée, la convocation même du sanhédrin, pour juger une affaire criminelle, ne pouvait avoir lieu qu'après l'autorisation expresse du procurateur [2] : or, aucune autorisation de ce genre n'est mentionnée dans le cas de Jésus ; si elle avait été demandée, très certainement, étant donné le caractère jaloux de Pilate, il l'eût refusée.

Le texte des *Antiquités*, dans sa clarté laconique, dissipe l'équivoque et nous donne le mot de l'énigme. Jésus fut condamné par Pilate, *sur la dénonciation* (ἔνδειξις) des notables Juifs; ceux-

[1] Mathieu, XXVII; Marc, XV; Luc, XXIII ; Jean, XVIII. L'incohérence et les contradictions de ces récits prouvent qu'ils sont dénués, dans le détail, de tout fondement historique.

[2] Josèphe, *Ant.*, XX, 9, 1, § 202 Niese (après le supplice de Jacques et autres) τινὲς... τῶι Ἀλβίνωι (le nouveau procurateur) ὑπαντιάζουσιν ...καὶ διδάσκουσιν ὡς οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνωι χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον. Ce texte n'a pas été bien apprécié par Schürer, II, 160.

ci jouèrent le rôle d'accusateurs, peut-être de témoins, mais non pas de juges, même en première instance, et la réunion « de sacrificateurs, de conseillers et de scribes » qui décida de le traîner devant Pilate ne doit pas être considérée comme un tribunal régulier, mais comme un simple conciliabule. Sûrement aussi, ces accusateurs improvisés se gardèrent d'invoquer devant le gouverneur romain les griefs religieux pour lesquels il avait montré jusqu'alors si peu de sollicitude : ces griefs étaient les raisons de derrière la tête qui motivèrent leur intervention, mais c'est comme perturbateur de l'ordre public, comme aspirant à la couronne de Juda qu'ils « dénoncèrent » Jésus ; ce fut à ce titre que Pilate, agissant dans le libre exercice de sa juridiction souveraine, condamna le prophète de Nazareth et lui infligea le supplice exclusivement romain de la croix avec l'écriteau dérisoire qui rappelait le motif de sa condamnation. Pilate a eu beau se laver les mains : c'est sur elles, sur elles seules, que le sang versé, comme dans *Macbeth*, a laissé sa trace ineffaçable.

Chose curieuse : non seulement la tradition chrétienne a fait au judaïsme un crime irrémissible d'un supplice qu'il n'a jamais ordonné, mais la libre pensée elle-même, par la plume de Renan, a vu dans l'exécution de Jésus « le crime de tout un peuple », mais les Juifs eux-mêmes, à trois ou quatre siècles de l'événement, ont eu l'imprudence d'accepter la responsabilité de ce prétendu forfait et presque de s'en vanter ! Le Talmud, dans une page qui n'a qu'un intérêt anecdotique, et que Graetz n'aurait jamais dû prendre au sérieux, raconte comment deux témoins, ingénieusement apostés, surprirent les blasphèmes du « faux prophète », et comment, sur leur dénonciation et conformément à la loi mosaïque, il fut condamné par le sanhédrin à la lapidation ! Ce dernier détail, à lui seul, suffit à révéler la tendance et la valeur de ce récit : la lapidation était, en effet, la peine religieuse, la peine juive par excellence, celle qui fut infligée sans jugement au premier martyr chrétien Etienne, judiciairement, mais illégalement, à Jacques, frère de Jésus. Mais en ce qui concerne Jésus lui-même, les témoignages concordants des Evangiles et de Josèphe nous apprennent que la peine fut la croix, supplice fréquent dans la législation romaine, absolument étranger à la législation juive. Du caractère de la peine on peut déduire avec sûreté le motif de la condamnation et la nature du tribunal qui la prononça.

C'est un vieil adage du droit et du bon sens que même l'aveu ne saurait prévaloir contre l'unanimité des témoignages ; à plus forte raison les tardives inventions du Talmud ne sauraient-elles égarer le jugement impartial de l'historien. Jésus a été frappé par une

loi inexorable, barbare si l'on veut, mais formelle, et pour un fait qu'il a tacitement avoué. Le judaïsme expie depuis près de seize siècles, par des humiliations quotidiennes et des persécutions incessantes, un prétendu crime qu'il n'a pas commis, qu'il n'aurait pas même pu commettre. Ce n'est donc pas le supplice volontaire de Jésus, c'est le long martyre d'Israël qui constitue la plus grande erreur judiciaire de l'histoire. Il serait peut-être temps d'en finir avec cette vieille légende et cette vieille iniquité.

THÉODORE REINACH.

QUELQUES NOTES SUR JÉSUS BEN SIRACH

ET SON OUVRAGE

I

L'AUTEUR.

Les anciens écrivains hébreux ne se nomment pas dans leurs ouvrages : la littérature était chose impersonnelle. Les titres des livres prophétiques et de quelques autres livres bibliques ne sont pas des auteurs de ces livres, mais de ceux qui les ont colligés. Quant aux titres des ouvrages historiques de la Bible, sous leur forme actuelle, ils n'ont rien à voir avec le nom de ceux qui les ont écrits. Les données traditionnelles sur leur composition ne se sont établies que dans la suite des temps. Elles sont, du moins en partie, le produit de la réflexion, et non le résultat de traditions anciennes et ininterrompues [1]. L'Ecclésiastique est le premier ouvrage hébreu dont l'auteur se nomme (à la fin de son ouvrage, L, 27). Cette particularité ainsi que le style porteraient à faire supposer que Jésus ben Sirach ne s'était pas borné à « la lecture de la Loi, des Prophètes et des autres livres de nos aïeux », mais connaissait aussi la littérature grecque.

Il se nomme, L, 27 : Ἰησοῦς υἱὸς Σειρὰχ Ἱεροσολυμίτης. La plupart des mss. (A, B, S) portent aussi Eléazar. Un autre ajoute encore : « le prêtre ». C'est sur ce témoignage que s'appuie Zunz pour appeler l'auteur : Josué ben Sira ben Eliézer (*Gottesd. Vortraege*, 100). La traduction syriaque porte : Josua bar Siméon Asira [2]. Fritzsche dit que cette appellation est le résultat d'une combinaison postérieure. Cependant, comme Saadia (*Sefer Haggalouy*) dit : שמעון בן ישוע בן אליעזר בן סירא חבר ספר המשלים, « Simon, fils de

[1] Voir notre ouvrage : *Zur Einleitung in die heilige Schrift*, p. 31.
[2] Fritzsche, *Handbuch zu den Apokryphen*, Leipzig, 1859, p. 10.

Jésus, fils d'Éliézer Ben Sira, a composé le livre des Sentences », on sera obligé d'admettre avec M. Harkavy (*Studien und Mittheilungen*, V, 200), qui corrige fort judicieusement ces mots en ישוע בן שמעון, « Jésus, fils de Simon », que les deux traditions, celle du grec et celle du syriaque, se complètent mutuellement : elles nous apprennent que le père de Jésus s'appelait Simon et son grand-père Eliézer, tandis que *Ben Sira* était le nom de famille. Ben Sira doit être une appellation du genre de celle de *Bene Hezir* (voir Chwolson, *Corpus inscr. hebr.*, p. 65), ou de *Bene Haschmonaï*. L'accord de tous les mss. grecs à ne pas citer le nom d'Eléazar ne peut être invoqué contre l'authenticité de ce nom, car il est plus naturel d'admettre l'omission que l'addition de ce nom d'Eléazar dans trois mss., au cas où il n'aurait pas existé dans l'original hébreu. C'était la tendance générale d'abréger les noms. Ainsi, la tradition juive ne parle que de Ben Sira, sans nommer une seule fois Ieschoua. De même pour le livre d'Ezra, qui n'est appelé Ἔζρας ὁ ἱερεύς que dans l'Alexandrinus, titre qui doit cependant être une vieille expression hébraïque, car elle se retrouve aussi chez Ben Ascher (60), ספר עזרא הכהן [1]. Quant à la véracité de la tradition de Saadia, elle est confirmée par le fait que, d'accord avec saint Jérôme, il appelle le livre de Sirach משלים. Une autre preuve en faveur de l'authenticité du nom d'Eléazar se trouve dans le renseignement, donné par Saadia, qu'Eléazar ben Iraï a composé un ספר חכמה. Nous reviendrons sur ce point.

NOM DE L'OUVRAGE.

Les livres bibliques tirent leur nom soit du contenu principal, soit du contenu initial. Selon toute vraisemblance, ces noms ne proviennent pas de l'auteur. Il est donc probable que ce n'est pas Ben Sira lui-même qui a donné un titre à son livre. Comme on sait, il existe de ce livre deux titres traditionnels : Sagesse, σοφία, et Sentences (*parabolæ*). Le premier est celui que portent les manuscrits, le second est attesté par saint Jérôme comme étant le titre usité chez les Juifs. Le nom d'Ecclésiastique n'a été donné au livre par l'Église latine qu'à une époque relativement récente. En hébreu, ces titres seraient ספר חכמה et ספר משלים. Le

[1] Cf. *Zur Einleitung*, p. 38, où cette hypothèse a été émise au sujet de l'Ezra du canon biblique avant que Nestle, dans ses *Marginalien und Materialien*, p. 35, eût prouvé effectivement que le livre canonique d'Ezra s'appelle aussi Ἔζρας ὁ ἱερεύς.

premier est emprunté au commencement de l'ouvrage, qui contient un éloge de la sagesse ; le second répond au contenu général [1]. On ne peut guère douter de l'origine hébraïque du titre « Sagesse », quoique Jésus ben Sirach n'ait pas pu donner lui-même à son ouvrage ce titre trop prétentieux. Peut-être existe-t-il encore une trace de cette dénomination dans le Talmud (j. *Sota*, vers la fin, 24 *c*), où il est dit : משמת ר' אליעזר נגנז ספר החכמה, « après la mort de R. Eliézer fut enfoui le livre de la Sagesse ». R. Eliézer était en relation avec des judéo-chrétiens, lesquels tenaient en haute estime les apocryphes, et était accusé de christianiser (נתפס למינות, *Aboda Zara*, 17 *a*). Sa maxime [2] rappelle Sirach, v, 7. L'expression נגנז ספר החכמה vise la science en général, comme l'explique Raschi, *Sota*, 49 *b* (où il y a la variante משמת רבי אליעזר נגנז ס"ת) [3]. La Tosefta a bien senti que נגנז ne convient pas ici, et elle dit (*Sota*, xv, 3) בטל ספר תורה. On peut donner la préférence à la version de la Tosefta combinée avec celle du Talmud babylonien, par considération pour *Sanh.*, 101 *a* et 68 *a*, sans affaiblir par là la preuve que le Talmud fait allusion au livre de la Sagesse de Sirach, car il ne peut y être question d'un autre ouvrage. Les écrits de cette nature étaient appelés חכמה. Ainsi, Simon ben Menasia (*Tosefta Yadayim*, II, 13) dit : « Kohélet ne souille pas les mains, parce que c'est simplement l'œuvre de la sagesse de Salomon » מפני שהיא מחכמתו של שלמה [4]. Immédiatement avant, il est dit au sujet de בן סירא et des ספרי מינים qu'ils ne souillent pas les mains. La traduction syriaque, elle aussi, nomme le livre d'abord « livre de Ben Sira » et seulement en seconde ligne « livre de la Sagesse » [5].

Le nom général de l'Ecclésiastique était ספר משלים (saint Jérôme, Introduction aux Proverbes). Cette dénomination est attestée par les citations faites d'après Sirach avec la formule introductive

[1] Même dans le Talmud on trouve encore des dénominations des livres bibliques d'après le contenu (*Zur Einleitung*, 39 et s.). Les sections et les traités de la Mischna ont des noms désignant le contenu principal, comme, par exemple, זרעים, מועד, ברכות, שבת. M. Derenbourg a eu tort, croyons-nous, d'essayer de démontrer que les noms adoptés pour les sections de la Mischna sont empruntés aux mots du début (*Revue*, III, 205 et s.).

[2] *Abot*, II, et non *Schabbat*, 153 *a*, comme le cite M. Neubauer, p. xx, 2-5.

[3] Peut-être ס"ת (ספר תורה) provient-il de ס"ח (ספר חכמה).

[4] Ce passage montre pourquoi Sirach est compté parmi les apocryphes. On ne considérait comme canoniques que les livres qui pouvaient passer comme inspirés par Dieu, ברוח הקדש. Comme Sirach a donné son nom, on savait qu'il avait vécu après l'époque des prophètes et, en conséquence, son livre ne pouvait être considéré que comme חכמה.

[5] כתבא דישוע בר שמעון אסירא דמתקרא הו כתבא חכמתה דבר אסירא
Le titre arabe provient d'une époque postérieure (Horovitz, *Das Buch Jesus Sirach*, p. 12).

משל (*Exode rabba*, ch. XXI, chez Cowley et Neubauer, n° LIV) et מתלא, *Nombres rabba*, ch. XXIII (C. N., n° X)[1]. L'exemple cité montre combien cette formule introductive était usuelle, car, au lieu de מתלא, il y a dans *Lévit. rabba*, ch. XXII, דבריהם אמרין « les gens disent », et *Genèse rabba*, ch. XXII, מן תמן אתון אמרין « c'est pourquoi on dit ». De même, un manuscrit d'*Abot de R. Nathan*, ch. XXIV (Schechter, 1re version, page 78 en haut), au lieu de כמאמר, porte וכן מתלא אמר « de même le proverbe dit ». La dénomination ספר משלים est encore attestée par Saadia, qui a eu le livre original sous les yeux (Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, V, 200 et s.). On pourrait se demander si dans *Guittin*, 35 *a*, où il est dit : ספר תילים אחד וספר איוב וממשלות, le mot וממשלות, que M. Berliner (*Beiträge zur hebraischen Grammatik in Talmud u. Midrasch*, p. 11) prend pour une faute de copiste au lieu de וס' משלות, ne désignait pas Sirach. Brüll (*Jahrbücher*, II, 152 et s.) a vu dans וממשלות un livre de fables[2]. On pourrait avec plus de raison y trouver les proverbes de Sirach, ce livre étant, d'après le témoignage de saint Jérôme, contenu, dans l'original hébreu, dans le même volume que le Cantique et l'Ecclésiaste, c'est-à-dire avec les Hagiographes. Du reste, ce livre se trouve encore dans la Bible grecque après les écrits de Salomon, qui sont précédés de Job et des Psaumes. Ce point reste en litige, mais nous pouvons considérer comme acquis que depuis l'époque la plus reculée jusqu'à Saadia, l'Ecclésiastique était connu sous trois noms : ספר חכמה, ספרי בן סירא et ס' משלים.

DIVERSES RECENSIONS DE L'OUVRAGE.

Dans un livre beaucoup lu comme celui de Ben Sira, les variantes de texte sont naturelles. On en trouve un nombre considérable dans la version grecque et dans la traduction syriaque, dans les citations de la tradition juive et dans les gloses marginales du manuscrit hébreu récemment découvert. Seulement il faut se garder de considérer comme des citations et, par conséquent, comme des variantes, les sentences qui ont quelque ressemblance avec celles de Ben Sira. Je considère, en effet, comme telles les numéros 2, 3, 5, 6, 12, 13, 14, 15, 18, 29, 30, 33, 34, 44, 45, 47, 50, 52, 53, 56 et

[1] Cette indication manque chez C.-N., n° X, et aussi chez Schechter, *J. Q. R.*, III, 703, note 81. Il y a מתלא אמרין, « on dit proverbialement ».

[2] Cf. *Zur Einleitung*, 37, note 2.

58[1] de la liste de citations réunies par MM. Cowley et Neubauer. Ces réminiscences attestent seulement la popularité du livre de la Sagesse. Il est évident que Rab a émis beaucoup de maximes sous l'influence des maximes de Sirach, dont il cite des phrases entières sans en indiquer la provenance (nos 27 et 39). Il est donc tout à fait certain que sa maxime : « qui compte sur la table de son prochain » (*Beça*, 32 *b*) est une réminiscence de Sirach, XL, 29. Au lieu de la Baraïta, il vaut donc mieux citer Rab dans le n° 60. Pour le même motif, la citation du n° 14, שיחת חולין של ת"ח, qui rappelle Sir., VIII, 8, mais d'assez loin, n'est qu'un souvenir de Sirach. Dans beaucoup d'autres cas, où il n'est même pas possible de faire valoir le même argument en faveur d'une influence de Sirach, l'analogie, très faible, est fortuite[2]. Ces citations ne peuvent donc être invoquées dans aucune question concernant le texte. En laissant de côté ces passages parallèles et en défalquant les sept citations de Saadia, il reste environ vingt citations de la tradition juive qui concordent vraiment avec le texte reçu de l'Ecclésiastique. Les rares citations divergentes permettent de conclure qu'il y avait en Babylonie un texte de Sirach ayant une forme particulière. Un passage décisif sur ce point se trouve dans *Sanhédrin*, 100 *b*, où, à côté de citations authentiques de Sirach, on en rapporte aussi qui sont nettement en opposition avec l'esprit du livre de la Sagesse et qui, par suite, n'ont pu s'y trouver primitivement. Les Amoraïm babyloniens Joseph et Abaï (première moitié du IVe siècle) avaient donc un exemplaire hébreu de Sirach enrichi d'additions araméennes. La Baraïta *Kalla* (éd. Koronel, 7 *b* ; cf. Schechter, *J. Q. R.*, III, 696) cite un livre de Sirach de ce genre, et celui-ci avait subi encore un remaniement postérieur, puisque ces phrases araméennes sont écrites, en partie, en prose rimée. Le passage de *Nidda*, 16 *b* (n° 35), semble aussi témoigner de l'existence d'un pareil livre de Sirach, tandis que le n° X peut être une pensée de Sirach citée dans un sermon araméen[3]. Il est donc avéré que, du moins à partir de la seconde moitié du IIIe siècle, il y avait des exemplaires de Sirach avec des addi-

[1] Qu'on compare ensuite les nos 30, 34 et le n° 50. Le n° 11 est douteux. Cf. *Monatsschrift*, XLI, 68. — Le n° 42 est indiqué inexactement ; il faut lire *Yalkout*, Job, § 501, Lév., § 460.

[2] De même, la maxime שיתין מליכין de l'Alphabet de Ben Sira ne doit pas venir de Sirach, le nombre 60, qui joue un rôle important dans le système de numération des Babyloniens, indiquant ici une origine babylonienne.

[3] Un exemple intéressant de la fusion des diverses versions d'une phrase, comme il s'en trouve beaucoup dans les traductions grecques et araméennes de la Bible, nous est offert par le n° 1. Des deux hémistiches de Sir., III, 21, il en est fait quatre [illegible] *Haggiga*, 13 *a*, et *Genèse rabba*, ch. VIII, tandis que le verset final est resté sans [illegible] dans les quatre sources.

tions[1]. Naturellement, les additions à un livre aussi populaire, dont l'intégralité n'était pas protégée par le caractère canonique, se multiplièrent dans le cours des siècles, si bien que finalement, il se forma un livre tout différent de l'original. Le livre que Saadia cite sous le titre de ספר חכמה comme ayant été composé par אלעזר בן עירי (Harkavy, *l. c.*, 203-205) était un exemplaire de ce genre. Le titre de cet ouvrage (חכמה = σοφία) ainsi que le nom de l'auteur sont des arguments en faveur de cette hypothèse. En effet, Eléazar ben Iraï ne peut pas être cet Eléazar qui, dans le Talmud, cite de nombreuses maximes de Sirach, comme M. Harkavy l'a cru, car l'amora Eléazar est Eléazar ben Pedat. Il n'est donc pas possible d'identifier cet Eléazar avec Eléazar ben Iraï. Si M. Bacher a identifié בן עיראי avec בן סירא (*Agada der paläst. Amoräer*, II, 11, note 5), c'est parce qu'il voyait dans עיראי l'altération de סירא. D'après lui, le nom d'Eléazar désigne l'ancien rapporteur des maximes de Ben Sira, Eléazar ben Pedat. Mais, pour nous, l'Eléazar du Talmud ne peut pas être identifié avec Eléazar ben Iraï. On reconnaît facilement dans Eléazar le grand-père de Jésus nommé par Saadia. Si בן עירא répond à בן סירא, on peut s'imaginer facilement que de ישוע בן שמעון בן אלעזר בן סירא on ait fait par abréviation אלעזר בן סירא, Sirach dans le Talmud et ailleurs étant appelé בן סירא tout court. On a fait de ce nom unique et très long deux noms d'auteurs, comme on a fait des deux noms du livre de Sirach deux titres d'ouvrages différents. L'ouvrage tiré de Sirach avec des additions et des variantes fut appelé ספר חכמה et attribué à אלעזר בן עירי ; le véritable livre de Sirach fut nommé ספר משלים et attribué à ישוע בן שמעון בן סירא. La preuve que le ספר חכמה qui, d'après Saadia, ressemblait à Kohélet, provient du livre des sentences de Sirach est aussi fournie par le fait que la sentence במופלא ממך, qui en est citée, était une sentence de Sirach connue depuis longtemps. Comme le montrent les citations talmudiques, Ben Sira était plus populaire en Babylonie qu'en Palestine. Il n'est donc pas surprenant que précisément en Babylonie il se soit produit un second livre de Sirach et que ce soit un Gaon babylonien qui nous en révèle l'existence. La popularité de ces livres est aussi attestée par le fait qu'ils étaient pourvus, comme Saadia le rapporte (Harkavy, p. 162), de voyelles et d'accents et qu'ils étaient lus, par conséquent, même par les personnes non instruites, comme la Bible elle-même. Il est certain que Saadia, lui aussi, a mis des voyelles et des accents à son

[1] Horowitz, *Das Buch Jesus Sirach*, p. 30, soutient que déjà l'exemplaire du traducteur grec n'était pas exempt d'additions. Cette assertion doit s'entendre seulement de la dernière recension de la version grecque.

ouvrage de polémique afin de le mettre à la portée de lecteurs plus nombreux, et non pour être considéré comme un prophète, comme ses adversaires le lui reprochaient. Peut-être Sirach était-il aussi enseigné aux enfants des écoles, de même qu'il servait dans l'Eglise abyssinienne « à l'enseignement des enfants » (Fritzsche, *Apokryphen*, V, p. XXXVIII). A cet effet, il dut être pourvu de signes de vocalisation et de ponctuation. Le nom de ספר מוסר (arabe, כתאב אדאב, Harkavy, 200, Neubauer, p. IX, note 4; cf. Sirach 41, 15; 47, 14) convient fort bien à un livre scolaire (cf. ספר הגלוי, 176, 16) D'après cela, on comprendrait pourquoi ce nom n'a été donné au livre de Babylonie que fort tard.

La popularité du livre de Sirach est encore attestée par l'Alphabet de Ben Sira, qui contient aussi des sentences authentiques de Sirach et qui, pour ce motif, a été admis par MM. Cowley et Neubauer dans la série des citations faites d'après Sirach. Nous savons, par *Sabbat*, 104 *a*, que c'était un usage datant d'une époque immémoriale dans les écoles élémentaires juives de former, avec les noms des lettres de l'alphabet, des sentences morales afin de les faire pénétrer dans la mémoire des enfants. L'alphabet de Ben Sira a dû sans doute son origine à cette coutume, qui continue à régner encore plus tard. Si cette supposition est exacte, nous aurions aussi dans cette collection de sentences, une preuve en faveur de l'emploi du livre authentique de Sirach dans les écoles.

CRITIQUE ET INTERPRÉTATION DU TEXTE.

Les notes qui suivent n'ont pour but que de contribuer à l'interprétation et à la critique du livre.

XL, 19 : ושגר ונטע יפריחו שם ומשנידם אשה כחשקת. — G. : καὶ ὑπὲρ ἀμφότερα γυνὴ ἄμωμος λογίζεται.

Il est évident que H. (= l'original hébreu) a conservé la leçon exacte, car, dans le verset suivant, il y a aussi ומשנידם אהבת דודים. G. (= la traduction grecque) a lu כחשבת (= λογίζεται), au lieu de כחשקת, et y a ajouté ἄμωμος pour que la phrase ait un sens. S. (= traduction syriaque) donne un peu librement אנתתא חכימתא.

XL, 20 : [יי]ן ושכר יעליצו לב. — S. חמרא עתיקא.

M. Israël Lévi (*Revue*, XXXIV, p. 9) croit que le syrien a lu יין ישן. Cela n'est pas sûr, car שכר seul signifie aussi du vin vieux. Dans Nombres, VI, 3, toutes les trois versions araméennes traduisent יין ושכר par חמר חדת ועתיק (cf. aussi Nombres, XXVIII, 7);

les LXX mettent ici σίκερα, ainsi qu'en plusieurs autres passages. Il paraît donc plus vraisemblable que dans le texte syriaque les mots חמרא חדתא ont été omis et que, pour ce motif, on a mis la seconde partie du verset וטבא מנה au lieu de ומן תרידון, qui est attesté par les comparaisons qui précèdent et qui suivent. G., comme M. Israël Lévi l'a remarqué, a lu יין ושיר. Ces deux mots figurant dans Isaïe, XXIV, 9, cette leçon n'est pas à rejeter, quoique dans le verset 21, il soit encore une fois question de שיר.

XL, 23 *b* ומשנידם אשה משכלת. — S. אנתתא טבתא. — G. καὶ ὑπὲρ ἀμφότερα γυνὴ μετὰ ἀνδρός. M. Israël Lévi croit (p. 29) que G. a lu אשה עם איש. Il est remarquable que les LXX traduisent aussi Prov., XIX, 14, ומה׳ אשה משכלת par παρὰ δὲ κυρίου ἁρμόζεται γυνὴ ἀνδρί, tandis que שכל, par exemple, XVI, 20, est traduit par συνετός et XXI, 12, συνιεῖ. Il est donc clair que G. a aussi lu אשה משכלת et l'a compris comme les Septante dans Prov., XIX, 14. Le Targoum et la Peschito traduisent également comme les LXX. M. Baumgarten, *Etude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes*, cherche à rendre cette exégèse plausible en admettant que les LXX ont lu מְשַׁכֵּלֶת (p. 177). Cette hypothèse nous paraît superflue. Si on a trouvé un rapport entre משכלת et « lié par le lien conjugal », le participe actif peut aussi avoir ce sens. Toutefois, cette signification du mot est inconnue, quoiqu'il soit hors de doute qu'il y a là une tradition exégétique. Pour interpréter exactement la traduction syriaque et la traduction grecque de Sirach, il faudra toujours tenir compte des Septante et de la Peschito.

XLI, 10 : כל מאפס אל אפס ישוב כן חנף מתהו אל תהו. G. a lu מארץ אל ארץ (Lévi, p. 30). Leçon marginale : כל מאורנים אל אורנים ישוב. Dans le premier hémistiche il est sûrement question des idoles; dans le second, du fils du blasphémateur contre Dieu, car tel est le sens de חנף dans la Bible (בן au lieu de כן). אפס et אורנים sont synonymes et sont souvent employés dans Isaïe dans le même sens que אַיִן. La pensée tout entière et la manière de l'exprimer rappellent Isaïe, XLI, 29 : הן כולם און אפס מעשיהם רוח ותהו נסכיהם; XLI, 24; XL, 17 : אין אפס ותהו; XL, 23 : כתהו — אין. On voit donc que le תהו du second hémistiche répond à אפס ou אין du premier hémistiche. Il est donc prouvé par là que la leçon marginale מאורנס est fausse et qu'elle provient soit de מאפס, soit de מאורנים. La pensée de Sirach étant empruntée à Isaïe, il faut aussi considérer comme fausse la lecture מארץ.

XLI, 11 : הבל אדם בגויתו אך שם חסד לא יכרת. Le parallélisme réclame חסיד, au lieu de חסד; les traductions aussi prennent le mot pour un nom de personne. S. דעבדי טבתא. G. πένθος ἀνθρώπων ἐν σώμασιν αὐτῶν, ὄνομα δὲ ἁμαρτωλῶν οὐκ ἀγαθὸν ἐξαλειφθήσεται. Il a lu

לא חסד (= οὐκ ἀγαθόν) pour חסיד לא. Cf. Psaumes, XLIII, 1, dans LXX, οὐχ ὁσίου. Il est naturel de supposer que ἁμαρτώλων est une interpolation et que l'hémistiche était ainsi conçu primitivement : ὄνομα δε οὐκ ἀγαθοῦ ἐξαλειφθήσεται. S. (Nestle, *Vetus Testamentum Græce*, Leipzig, 1880) traduit tout à fait le texte hébreu tel que nous l'avons corrigé שם חסיד לא יכרת. C'est donc le texte original. Le pluriel en tout cas ne doit pas arrêter, car אדם aussi est traduit par le pluriel (cf. Lévi, p. 31, qui remarque avec raison que G. a confondu הבל avec אבל).

XLII, 17 : לא הספיקו קדושי אל לספר נפלאות יי. Une leçon marginale donne גבורותיו. Je crois que נפלאות יי est tiré de נפלאותיו (יו = יי), car là où, dans le premier hémistiche, est nommé le nom de Dieu, il n'est pas mentionné encore une fois dans le second (cf. verset 15 *c*, 17 *c*). G. n'a pas lu יי (θαυμάσια αὐτοῦ) ; mais S. l'a déjà (Lévi, p. 34).

XLIV, 18 : באות עולם נכרת עמו לבלתי השחית כל בשר. Il est évident qu'il faut lire ברית עולם, car נכרת ou כרת tout court (marg.) ne peut signifier « contracter une alliance ». G. διαθῆκαι. — S. מומתא = ברית.

XLIV, 21 *c* provient de Zacharie, IX, 10.

XLIV, 22 *c* : ברית. G. et S. : ברכת.

XLVII, 18 : נקראת בשם הנכבד הנקרא על ישראל. Il s'agit de Salomon, qui s'appelait aussi ידידיה, comme il est dit dans II Sam., XII, 25 : ויקרא את שמו ידידיה בעבור יהוה. L'expression שם הנכבד (cf. Deut., XXVIII, 58) désigne le tétragramme, comme Ps., LXXII, 19, וברוך שם כבודו ; Néh., IX, 5 : ויברכו שם כבודך (cf. *Revue*, XXXI, 188, note 1, et 189, notes 1 et 2). G. a lu le deuxième hémistiche הנקרא אֵל ישראל (Lévi, p. 37). Il est remarquable que les Agadistes expliquent aussi Genèse, XLIX, 26, par ושמעו אֵל ישראל (cf. *ibid.*, 183, note 3).

XLVII, 17. Il y a une allusion aux écrits de Salomon dans les mots בשיר משל חידה ומליצה, où שיר (cf. I Rois, V, 12) désigne le *Cantique* et les trois autres mots les *Proverbes*, d'après I, 6 : להבין משל ומליצה ד'ח' וחידותם. D'après cela, *Kohélet* n'aurait pas encore existé à l'époque de l'auteur, du moins sous le nom de Salomon. Il serait, du reste, intéressant d'étudier comparativement la langue et les idées de Sirach, de Kohélet et de Daniel.

XLVIII, 8 : המושח מלא תשלומות. D'après G. et S., il faut corriger en מלך. Le verset se rapporte à I Rois, XIX, 15-17.

XLVIII, 13 : ומתחתיו נברא בשרו (כל דבר לא נפלא ממנו). — G. καὶ ἐν κοιμήσει ἐπροφήτευσεν τὸ σῶμα αὐτοῦ. — S. n'a pas cet hé-

e, il y aurait eu là חנגע, que le traducteur aurait

lu תנבא, de sorte qu'en réalité, il faudrait traduire : « Rien n'était au-dessus de sa force et dans la mort son cadavre a été touché ». Ce serait là une allusion à II Rois, XIII, 21. Cette traduction est absurde. En outre, ce verset ne peut faire allusion à II Rois, XIII, 21, car à ce fait se rapporte le verset suivant : בחייו עשה נפלאות ובמותו תמהי מעשה, ce que G. traduit exactement. Vu la concision énigmatique et pathétique, rappelant les psaumes historiques, avec laquelle Sirach raconte l'Histoire Sainte, il n'est pas admissible qu'il eût raconté deux fois le même événement. Pour bien comprendre notre passage, il faut se souvenir que Sirach célèbre les grandes actions des aïeux successivement dans l'ordre où elles sont racontées dans la Bible. L'éloge d'Elisée, XLVIII, 12-15, résume le récit du livre des Rois de la manière suivante :

Sirach, XLVIII,	12*ab* =	II Rois,	II, 9.
—	12*cd* =	—	III, 13-14.
—	13 *a* =	—	IV, 1-7.
—	13 *b* =	—	IV, 32-34.
—	14 *a* =	—	IV, 38-V, 1 et s.
—	14 *b* =	—	XIII, 21.

Il résulte de là que ומתחתיו נברא בשרו ne peut être qu'une allusion à la résurrection de l'enfant mort. L'enfant était couché sur le lit du prophète ; celui-ci se pencha sur lui, mettant bouche contre bouche, les yeux sur ses yeux, la main sur sa main, et la chair de l'enfant se réchauffa : ויעל וישכב על הילד וגו' ויחם בשר הילד. On retrouve ici le mot בשר si caractéristique de notre verset. ומתחתיו provient de Zacharie, VI, 12 : והנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח ובנה את היכל ה'. C'est la même pensée qu'exprime notre passage.

Reste encore à expliquer נברא et le suffixe de בשרו. Je rapprocherais volontiers נברא de בריא = gras (en hébreu biblique) et en hébreu moderne = sain. Au lieu de ויחם, Sirach dirait נברא « l'enfant redevint sain ! » בשרו, que G. avait déjà sous les yeux (τὸ σῶμα αὐτοῦ), doit être corrigé soit en בשר, soit en בשר [י]לד. Si M. Israël Lévi a raison de croire que le traducteur de Sirach a été induit en erreur par le déchiffrement inexact de mots écrits en abrégé, la formation de בשרו serait facile à comprendre. Mais cette hypothèse n'est pas encore au-dessus de tout doute.

XLIX, 5 : וכבודם לגוי נכל נכרי. נכרי n'est qu'une variante de נבל. Fritzsche rapporte tout le verset à Israël, ce qui l'oblige à une explication forcée. Il serait plus exact de lire dans le texte grec, avec un manuscrit, ἔδωκε, au lieu de ἔδωκαν, comme H. a ויתן et comme l'indique tout le contexte.

Encore quelques brèves remarques. Au sujet de Sirach, xxv, 3, M. Neubauer cite, sous le n° 38 (p. xxiv), d'après *Abot d. R. Nathan* : אם בנערותיך לא חפצתם איך תשיבם בזקנותיך ; M. Schechter, d'après un manuscrit : מנעוריך לא קצצת איך תשיגם בשיבתך (*J. Q. R.*, III, 703, note 83). Cette version est la version originale, seulement au lieu de קצצת il faut lire קִבַּצְתָּ. — xxxix, 20 : ואין נפלא est expliqué exactement par M. Israël Lévi d'après Gen., xviii, 14, contrairement à G. Il faut y ajouter Sirach, xlviii, 13, כל דבר לא נפלא ממנו, où G. traduit exactement. — xli, 4 *a*, זה חלק בשר מאל. G. traduit τὸ κρίμα = חֹק. C'est la leçon primitive, d'après Prov., xxx, 8; Job, xxiii, 14 et ailleurs. — Au sujet de la suscription אבות עולם, ch. xliv. Cette expression ne se trouve pas dans la Bible, mais elle se rencontre souvent dans la littérature post-biblique : j. *Haguiga*, 7, 7 *d* (voir *Monatsschrift*, XLI, 22). — L'original hébreu de xl, 29 *c*, est encore obscur dans la leçon du texte ainsi que dans la leçon marginale : יכור מיעים. Si ce mot signifie douleur d'entrailles, il devrait être corrigé en יסורי מעים, car יכור n'est pas employé du tout dans l'hébreu biblique, et en hébreu moderne il n'est employé qu'au pluriel. En outre, מיעים serait une orthographe étrange (cf. Lévi, p. 30).

Budapest, 13 mai.

LUDWIG BLAU.

II

Malgré notre résolution de ne plus revenir ici sur l'étude que nous avons consacrée à l'Ecclésiastique [1], nous croyons nécessaire de répondre aux observations de notre savant confrère, M. Blau. Disons, tout d'abord, que de nouveaux fragments de cet apocryphe fameux viennent d'être retrouvés par M. Schechter, qui avait déjà eu la bonne fortune d'identifier le premier extrait connu de ce manuscrit déjà célèbre. Notre excellent confrère, devinant que la page acquise par Mme Lewis et celles qu'a rapportées M. Sayce avaient été dérobées à la *gueniza* du Caire, s'est rendu dans cette ville afin de rechercher, dans l'amoncellement des mss. hors d'usage qui composent ce dépôt, s'il ne trouvait pas d'autres parties de l'Ecclésiastique. Par une chance inespérée, due en grande partie à la sympathie qu'éveille son caractère, M. Schechter a obtenu du

[1] *Revue*, t. XXXIV, p. 1 et 294.

rabbin et du président de la Communauté israélite de cette ville l'autorisation d'emporter en Angleterre *tout* le contenu de cette salle d'enfouissement. Nous avons vu une partie de ces dépouilles opimes, qui remplissaient quatorze grandes caisses. Toute une vaste pièce de l'Université de Cambridge est occupée par ces monceaux de fragments hébreux et judéo-arabes, dont quelques-uns remontent au xe siècle. On est ébloui par les richesses sans nombre qu'ont exhumées ces fouilles heureuses : textes inédits de Saadia, et du plus haut prix, exemplaires de la Mischna en petit format avec ponctuation et *accents*, textes divers du Talmud, extraits de Midraschim, du *Yelamdénou*, commentaires bibliques, consultations rabbiniques signées des Gaonim les plus célèbres, documents juridiques de toute espèce en hébreu, araméen ou arabe, palympsestes comme celui dont vient de rendre compte M. Burkitt dans le *Times* du 3 août et qui contient un fragment de la version grecque d'*Aquila*, ce trésor est appelé certainement à renouveler la science juive et fournira du travail à plusieurs générations de savants.

Dans cette moisson prodigieuse, M. Schechter avait déjà, en juillet dernier, récolté encore divers fragments de l'Ecclésiastique, plusieurs pages qui suivent et précèdent ceux qui ont été publiés — par conséquent, le morceau fameux où l'auteur parle de Siméon, le grand-prêtre, et qui semble avoir été connu des anciens païtanim. Depuis, M. Schechter nous a écrit avoir encore mis la main sur d'autres chapitres. Que l'on songe qu'au moment de notre visite, une partie seulement des caisses de Cambridge venait d'être déballée et que le chargement n'était pas encore arrivé au complet ! M. Schechter nous a dit avoir l'intention de ne publier ces nouveaux textes que lorsqu'il aura achevé l'examen de la cargaison entière, et nous ne pouvons qu'approuver cette sage résolution. Quelle que soit donc notre impatience, il nous faut nous résigner, pour quelque temps encore, à disséquer minutieusement le morceau de ce texte déjà connu et qui offre un intérêt assez vif. Les notes et les discussions qui suivent, en même temps qu'elles sont un plaidoyer *pro domo nostra*, fourniront une nouvelle contribution à l'enquête que provoque la découverte de ce précieux manuscrit.

Nous suivons l'ordre des remarques de M. Blau.

XL, 20. Nous acceptons sans réserve cette correction. Il faudra ajouter seulement que S. a supprimé יין, qui aurait fait double emploi.

XLI, 10. Dans tout le fragment déjà publié, il n'est jamais pro-

testé contre l'idolâtrie. Ici cette pensée détonnerait. Quant au sens du mot חנף, dont l'auteur se sert à l'imitation de Job, ch. VIII, *qu'il suit dans tout ce paragraphe*, il a le sens d' « impie », de « méchant », et aucunement de blasphémateur. Ce que Ben Sira avait à cœur de réfuter, c'était l'opinion des *mécréants*, qui triomphaient en montrant les démentis infligés par l'événement à la notion de la justice divine. Comme la sagesse populaire, qui a trouvé son écho dans le livre de Job, il répond : Le bonheur de l'impie, du méchant n'est que momentané; il ne peut pas durer; il aura sa fin cruelle. Dans tout ce développement, il n'y a pas place pour l'idolâtrie. Et de fait, contre qui aurait bataillé Ben Sira? Contre les Israélites idolâtres? Il n'y en avait plus. Contre les hellénistes? En aucun endroit, l'auteur n'en paraît soupçonner l'existence. Contre les païens du dehors? C'est un fait remarquable qu'il ne se préoccupe jamais ni de les convaincre, ni de les combattre. L'auteur a des visées plus modestes : c'est un philosophe, d'une originalité médiocre; c'est plus encore un moraliste, plus remarquable par la qualité de ses pensées que par leur liaison; c'est un homme pieux, mais d'une piété peu exigeante, très soucieux des devoirs à remplir envers les prêtres, peut-être parce qu'il appartient ou a appartenu lui-même au monde sacerdotal; ce n'est pas un Isaïe.

Notre texte est beaucoup plus simple qu'il ne paraît. Il signifie : Tout ce qui vient du néant retourne au néant. אונים est ici le synonyme de אפס, comme dans Amos, V, 5, ובית אל יהיה לאון; Isaïe, XLI, 29, און ואפס מעשיהם. Quant à l'emploi du pluriel, on va voir qu'il est justifié ou, tout au moins, confirmé dans ce sens. Le même chapitre porte, verset 2, האח למות כי טוב חקיך לאיש אונים וחסר עצמה « O mort, que ta loi est douce, à..... et qui manque de vigueur ». Nous avons à dessein laissé en blanc la traduction de איש אונים. Il saute aux yeux de tout le monde que איש est une faute pour אין, l'auteur imitant ici Isaïe, XL, 26. Il faut donc traduire : à celui qui est sans force.

Mais ce qui est curieux, c'est que le petit-fils de l'auteur avait déjà dans son exemplaire la faute qu'on vient de corriger, car il traduit ces mots : ἀνθρώπῳ ἐπιδεομένῳ « *à l'*HOMME *qui manque* »[1]. Qu'on ne dise pas que ἐπιδεομένῳ traduit חסר, car à ce mot correspond ἐλασσουμένῳ, qui suit. C'est donc dans le mot אונים que le traducteur a vu le sens de *manquer*, et ce sens est justement celui

[1] D'après M. Noeldeke, telle était bien la leçon de l'original et il ne faudrait rien modifier à notre texte ; le mot אונים signifierait « misère », comme dans Hosée, IX, 14; Gen., XXXV, 18. Il faut remarquer, cependant, que quatre versets plus loin le copiste s'est sûrement trompé en lisant איש תוכחות, au lieu de אין.

qui est synonyme de אפס, dont notre ארנים est la variante[1]. Donc, au temps du petit-fils de l'auteur, le mot ארנים *au pluriel* était pris pour l'équivalent de אפס.

Inutile d'ajouter que le mot תהו, qui en forme le pendant, a également le sens de « néant, vide », et, comme on voit, entre autres, dans l'exemple d'Isaïe cité plus haut, il est loin d'impliquer l'idée d'idole.

XL, 23 *b*. Les LXX des Proverbes, XIX, 14, traduisent, il est vrai, אשה משכלת par ces mots : « Et du Seigneur, la femme s'accorde avec son mari ». Seulement, ce qui, dans cette phrase, correspond à משכלת, c'est le verbe « s'accorde ». Les LXX ont tout bonnement donné à השכיל le sens de « *s'entendre* », comme en français, ou encore de « vivre en bonne *intelligence* ». Quant au mot *mari*, il est *ajouté* pour compléter le verbe ; c'est une addition comme on en trouve quantité dans la version grecque.

Or, dans notre texte, le mot *essentiel* manque, à savoir le verbe « vivre d'accord ». En outre, notre grec ne porte pas γυνὴ ἀνδρί, mais γυνὴ μετὰ ἀνδρος.

Notre traducteur n'a donc aucunement utilisé les LXX, ni été inspiré par un souvenir de leur version de ce passage.

Il est même vraisemblable que, s'il avait ainsi compris cet hémistiche, il aurait plutôt reproduit la version qu'il avait déjà donnée d'un passage analogue. Il est très digne de remarque, en effet, que lorsque G. constate quelque ressemblance entre le verset qu'il explique et un autre qu'il a déjà traduit, il se borne à reprendre sa précédente version. Ce texte est ainsi conçu en G. : καὶ γυνὴ καὶ ανὴρ ἑαυτοῖς συμπεριφερόμενοι (XXV, 1 *d*).

M. Blau conseille, à ce propos, pour bien interpréter G., de se référer aux Septante. C'est un travail auquel nous nous sommes livré pour tous les passages, peu nombreux, au reste, du fragment qui se rencontrent avec les Proverbes. Or, *jamais* G. ne copie les LXX de ce livre, soit que la version n'existât pas encore, soit qu'il ne la connût pas, soit qu'il ignorât que Ben Sira se fût inspiré des Proverbes pour l'expression de sa pensée.

XLI, 4 *a*. Que G. ait lu חק, c'est ce que nous avons soutenu, et nous sommes heureux que M. Blau accepte notre hypothèse ; mais que telle ait été la version primitive, c'est ce que nous contestons formellement. M. Blau invoque, à l'appui de son dire,

[1] M. Smend prétend lire sur le ms. אנגים, qu'il compare au néo-hébreu אנינה. Mais, d'abord, ce terme ne convient pas du tout à notre passage, car il désigne la première douleur produite par le deuil. Ensuite, la lecture ארנים est absolument certaine ; le *vav* a ici exactement la même forme que dans la première ligne de cette page, par exemple.

Prov., XXX, 8 et Job, XXIII, 14. On pourrait croire que ces deux versets offrent le parallèle exact de notre passage. Or, comment sont-ils conçus ? Le premier porte : הטריפני לחם חקי, et le second : כי ישלים חקי. Ces deux exemples montrent seulement que le mot חק a, dans la Bible, le même sens que lui attribue G. ; ils prouvent donc uniquement que ce traducteur, ayant cru lire חק, est excusable de s'être trompé. Mais qu'il se soit trompé et que l'original ait porté זה חלק בשר מאל « Tel est le lot de la chair (de l'homme) de la part de Dieu », c'est ce que permettent d'affirmer ces deux versets de Job : זה חלק אדם רשע מאלהים « Tel est le lot de l'homme méchant de la part de Dieu » (XX, 29), et זה חלק אדם רשע עם אל « Tel est lot de l'homme méchant avec Dieu ». L'imitation textuelle est hors de conteste. Le texte hébreu a donc conservé la leçon originale.

XLI, 11. D'après M. B., G. aurait lu : אך שם לא חסיד יכרת. Ce traducteur aurait été si ignorant ou si étourdi qu'il aurait pu croire à la possibilité d'une telle construction ! Nous lui avons imputé bien des inadvertances, mais nous n'oserions pas le charger d'une telle hérésie. Et, par-dessus le marché, il faut encore que ce mot ἁμαρτωλῶν soit une interpolation ! M. Blau croit, de plus, qu'il faut changer le terme abstrait חסד en le concret חסיד.

Nous ne protesterions pas contre cette conjecture, si nous n'avions pas constaté *presque toujours* que G. et S. convertissent les expressions abstraites, qu'*affectionne l'auteur*, en concrètes. S. se montre encore plus intransigeant que G. dans cette chasse aux abstractions. — Ce qui est vrai des abstractions, l'est autant du nombre : G. traduit par le pluriel tous les noms qui ressemblent tant soit peu à des collectifs. Par conséquent, rien à déduire non plus du pluriel ἁμαρτωλῶν.

XLIV, 21, provient de Zacharie, IX, 10 ou, tout aussi bien, de Ps., LXXII, 8.

XLIV, 22 *c*. M. Blau se contente de dire : « ברית. G. et S. ברכת ». Cela signifie que, tandis que notre texte porte ברית, G. et S. ont eu sous les yeux ברכת, ce qui était probablement la leçon de l'original. C'est la conclusion que suggère un rapide examen du texte, d'ailleurs extrêmement difficile. Mais le problème n'est pas si aisé à résoudre qu'il le paraît.

Le texte est, en effet, ainsi conçu :

c ברית כל ראשון נתנו *d* וברכה נחה על ראש ישראל.

Si l'on remplace ברית par ברכת, en *c*, qui, en effet, vaudrait mieux, gardera-t-on le même mot en *d* ? et si l'on ne saurait admettre que l'auteur, si peu ennemi qu'il soit des répétitions, ait

pu, dans un même verset, exprimer le même terme, ne voit-on pas qu'en *d*, ברית serait tout à fait impossible? Par conséquent, il faut laisser ברית en *c*.

Il reste donc uniquement ceci, que G. et S. ont lu ברכת en *c*, au lieu de ברית. Mais n'avaient-ils pas ce mot dans le verset? C'est ce que nous allons voir.

G. traduit : εὐλογία πάσαις ἀνθρώποις καὶ διαθήκη, καὶ κατέπαυσεν ἐπὶ κεφαλὴν Ἰσραήλ, « Bénédiction de tous les hommes et alliance, et il (ou elle) repose sur la tête d'Israël ». Il suffit donc de dégager les trois premiers mots de ce vers pour reconnaître que ברית « alliance » existait dans l'exemplaire hébreu de G. Toutefois, il est visible également que le terme auquel correspond διαθήκη ne pouvait figurer ainsi à la fin de l'hémistiche et qu'il devait commencer le suivant. Mais, si G. a lu ברית en *d*, il a, comme nous l'avons déjà dit, commis une grossière erreur, car une phrase comme וברית נחת על ראש ישראל, « et une alliance reposa sur la tête d'Israël » est encore plus saugrenue en hébreu qu'en français. G. l'a senti, et voilà pourquoi il a rattaché ce mot à *c* et séparé les deux hémistiches par la copule. C'est un expédient lamentable, qui ne rend pas plus claire la pensée.

Donc, G. avait, sans aucun doute, ברית ; seulement, au lieu de le lire en *c*, il l'a vu en *d*. En quoi il s'est trompé.

Voilà comment cette version peut nous renseigner sur l'état de l'original.

Quant à S., il est ainsi conçu : וברוכתא דכל קדמיא נתרתא על רשת דישראל « et la bénédiction de tous les premiers reposa sur la tête d'Israël ». Ce traducteur a donc escamoté l'un des deux mots qui se ressemblent. De quel droit supposer que « bénédiction » correspond plutôt à *c* qu'à *d*, d'autant qu'en *d* il était absolument indispensable?

Résultat : les versions ne prouvent aucunement que l'original portait ברכת au commencement du verset. Elles prouvent plutôt le contraire.

Ce distique a, d'ailleurs, été singulièrement interprété par nos deux traducteurs. Tout d'abord, l'un et l'autre ont supprimé le mot מתנו, à moins qu'on ne corrige G. d'après la vieille version latine, laquelle ajoute *dedit illi*.

Ensuite, ils ont lu le mot ראשון l'un, G., אנשים, l'autre ראשונים. A la vérité, S., suivant son habitude, a pu mettre au pluriel le singulier ראשון. Mais, dans ce cas, il aurait été coupable d'une maladresse plus grande encore en rattachant ראשון à כל ; « la bénédiction de tout premier » serait une proposition barbare en hébreu.

Nous ne voulons pas donner ici le commentaire de ce passage, que les éditeurs nous paraissent avoir mal traduit ; on le trouvera dans notre travail, qui est sous presse.

XLVII, 17. Nous ne contesterons pas que, par ces mots, l'auteur ait voulu faire allusion aux écrits de Salomon. Mais nous pensons qu'il est téméraire de rien conclure de ces quatre termes pour l'histoire de la Bible, car, comme l'indique le renvoi de M. Blau, Ben Sira suit ici I Rois, v, 12, où il est question précisément et uniquement de « proverbes » משל et de « cantiques » שיר. Les mots suivants de notre texte ne sont que des synonymes de משל. Ben Sira, résumant l'histoire de Salomon d'après le récit des Rois, n'avait donc aucunement l'occasion de parler d'autre chose que des « proverbes » et du « cantique », qui sont mentionnés seuls dans ce livre.

XLVIII, 13. Ce passage présente de grandes difficultés, nous le reconnaissons. Si la lecture de G. pouvait être acceptée, elle serait évidemment meilleure que la nôtre. Il a lu ומתחתיו נבא בשרו « et de dessous lui (c'est-à-dire : de sa tombe, dans sa mort) sa chair prophétisa ». L'auteur dirait d'Elisée ce qu'il a relevé plus haut en parlant de Samuel. Mais, si l'Ecriture raconte que celui-ci prophétisa, en annonçant à Saül les malheurs qui allaient fondre sur lui, elle n'attribue à celui-là aucune action de ce genre ; elle dit seulement qu'un cadavre, ayant touché ses ossements, fut ressuscité.

G. a donc encore ici été victime d'une mauvaise lecture (נבא pour נבראו), et notre texte doit être conservé [1].

Mais à quoi fait-il allusion ? D'après M. Blau, à l'enfant ranimé par le prophète. — Mais dans l'hémistiche précédent (« aucune chose ne fut au-dessus de lui ») le nom de l'enfant n'a pas été prononcé ; comment donc l'auteur aurait-il dit ensuite : « Et *sa* chair... » Cet adjectif possessif prouve sans conteste que le mot chair doit se rapporter à *Elisée*.

Que signifie alors la phrase ?

Remarquons que l'auteur emploie le mot מתחתיו « de dessous lui » dans une acception très précise, celle de « dans sa tombe, *en terre* ». Cf. XLIX, 10*b*, où les éditeurs ont lu à tort מ[מקומו]תם,

[1] Il va sans dire que M. Smend adopte la leçon de G. Rien de plus curieux que cette sorte de respect religieux professé pour les lectures du traducteur : toutes les fois que G. offre la moindre variante, même si elle est imputable à une confusion plausible, on s'empresse de sacrifier la version de l'hébreu. Cette préférence se justifierait — dans les cas douteux — si G. faisait toujours preuve de fidélité et d'intelligence. Personne cependant ne lui reconnaît ces mérites.

au lieu de מתחתם (il n'y aurait pas place pour ce grand mot [1]) et XLVI, 12, d'après les versions.

Ce terme ne pouvant s'appliquer qu'à Elisée *mort*, il en résulte que le passage ne peut faire allusion qu'à l'épisode de la résurrection du cadavre qui toucha les ossements du prophète.

Il y aurait ainsi, d'après M. Blau, redite dans le verset suivant. Ce n'est pas une objection qui doive arrêter, car quelque solution qu'on adopte, il y a toujours répétition. En effet, supposons qu'on accepte l'interprétation de M. Blau, voici comment seront conçus les deux versets :

13 Aucune chose ne fut au-dessus de son pouvoir,
13 *b* Et sous lui fut ranimée sa chair (de l'enfant).
14 De son vivant, il fit des miracles,
14 *b* Et, mort, des prodiges merveilleux.

Dans ce système, 14 *a-b* reprend 13 *a-b*. Or, pourquoi 14 *b* ne serait-il pas le pendant de 13 *b* comme 14 l'est de 13 ?

L'auteur dirait donc :

Aucune chose ne fut au-dessus de son pouvoir,
Et, en terre, sa chair se ranima :
De son vivant, il fit des miracles,
Et, mort, des prodiges merveilleux.

Ce n'est pas tout à fait une répétition, c'est une explication, complétant le sens.

M. Blau nous paraît avoir raison de comparer le mot נבראו avec בריא, et ce qui nous le fait croire, c'est que notre phrase est le parallèle exact d'une locution qu'affectionne l'auteur et qu'il emprunte à Isaïe, 61, עצמותם תפרחנה מתחתיו, « que leurs ossements fleurissent en terre ! »

Enfin, M. Blau a raison de trouver insolite la leçon marginale מיעים « entrailles » pour מעים, quoique, à la vérité, il y ait d'autres exemples d'un pareil abus des *mater lectionis* Mais, en réalité, le ms. porte מזעים, la lecture n'en est aucunement douteuse [2]. Nous n'avons pas à justifier ici l'annotateur ; disons seulement qu'il a mis un tel soin à relever les variantes, qu'il a souvent consigné des formes qui n'ont aucun sens, ou des *essais divers de déchiffrement*.

***

[1] M. Smend met, à tort, תחתם.

[2] M. Smend, qui a examiné si minutieusement le ms. et qui a corrigé si souvent mal à propos le déchiffrement des premiers éditeurs, n'a pas fait cette remarque.

Notre étude rapide, qui a ainsi l'honneur d'être rectifiée et complétée par M. Blau, a été l'objet, dans la *Jewish Quarterly Review* de juillet dernier, d'une critique très flatteuse de notre savant collaborateur et ami, M. W. Bacher.

Des observations présentées par notre excellent confrère, les unes sont très judicieuses et nous ont entièrement convaincu, les autres n'ont ébranlé ni nos conclusions ni nos doutes.

XLI, 19 *b*. M. Bacher rejette avec raison notre manière de remplir la lacune de ce verset ; mais il a eu tort de défigurer notre hypothèse. Nous n'avons pas proposé de lire מאמיץ אלה וברית, ce qui serait absurde, mais מאמיץ אל אלה וברית « aie honte devant le Tout-Puissant de [violer] serment et pacte ». Toutefois, si nous renonçons aujourd'hui à notre conjecture, ce n'est pas que nous adoptions celle de M. Bacher, qui n'est pas meilleure que la nôtre[1], c'est que l'examen du ms. nous a révélé qu'il n'y a pas place pour deux mots et, en tous cas, pour un ל, dont on distinguerait encore le haut, s'il y en avait eu un[2].

XLIII, 30. Nous reconnaissons que G., en rendant וכרקב par κρίπαλλος, n'a pas pensé à ברקת, mais plutôt à קרח, traduit ainsi dans les LXX.

XLIII, 21 *b*. Evidemment ἀποσβέσει ne signifie pas « brûle », mais « éteint ». Mais voici ce qui nous a conduit à traduire ainsi ce mot. L'hébreu dit : יבול הרים כחרב ישיק ונוה צמחים כלהבה « il brûle la végétation des montagnes comme la sécheresse, et la demeure des plantes comme la flamme ». G. traduit cette dernière phrase : καὶ ἀποσβέσει χλόην ὡς πῦρ « et il éteint la verdure comme le feu ». Si étranges que soient les quiproquo dans lesquels tombe notre traducteur, il nous semblait impossible qu'il eût voulu dire une telle sottise : « éteindre comme le feu ». Nous avons donc cru qu'il avait lu וכוה, au lieu de ונוה, et que le grec ἀποσβέσει devait être interprété comme l'hébreu דשך, qui signifie à la fois *consumer* et *éteindre* (cf. LX, 16 *b*). Et, paraît-il, nous n'avons pas été le seul à vouloir laver G. d'une telle énormité, car, non seulement Reuss, mais encore Fritzsche, dont l'autorité n'est pas mince, traduisent également ce mot par « il brûle ».

Il faut ajouter que ונוה peut plus facilement se confondre avec

[1] Il propose מחמס אלה וברית.

[2] D'après M. Smend, il faudrait suppléer משנות « de changer ». Or, ce verbe ne s'emploie jamais avec aucun de ces deux régimes. On trouve à côté de נאר, הפר, חלל, שחת et dans Ezéchiel, particulièrement avec בזה, אלה. C'est ce dernier terme מְבַזֶּה « de mépriser » qui rend le mieux compte de l'erreur de G., qui a lu מאמת.

Notre étude rapide, qui a ainsi l'honneur d'être rectifiée et complétée par M. Blau, a été l'objet, dans la *Jewish Quarterly Review* de juillet dernier, d'une critique très flatteuse de notre savant collaborateur et ami, M. W. Bacher.

Des observations présentées par notre excellent confrère, les unes sont très judicieuses et nous ont entièrement convaincu, les autres n'ont ébranlé ni nos conclusions ni nos doutes.

XLI, 19 *b*. M. Bacher rejette avec raison notre manière de remplir la lacune de ce verset; mais il a eu tort de défigurer notre hypothèse. Nous n'avons pas proposé de lire מאמיץ אלה וברית, ce qui serait absurde, mais מאמיץ אל אלה וברית « aie honte devant le Tout-Puissant de [violer] serment et pacte ». Toutefois, si nous renonçons aujourd'hui à notre conjecture, ce n'est pas que nous adoptions celle de M. Bacher, qui n'est pas meilleure que la nôtre[1], c'est que l'examen du ms. nous a révélé qu'il n'y a pas place pour deux mots et, en tous cas, pour un ל, dont on distinguerait encore le haut, s'il y en avait eu un[2].

XLIII, 30. Nous reconnaissons que G., en rendant וכרקב par κρίσταλλος, n'a pas pensé à ברקת, mais plutôt à קרח, traduit ainsi dans les LXX.

XLIII, 21 *b*. Evidemment ἀποσβέσει ne signifie pas « brûle », mais « éteint ». Mais voici ce qui nous a conduit à traduire ainsi ce mot. L'hébreu dit : יבול הרים כחרב ישיק ונוה צמחים כלהבה « il brûle la végétation des montagnes comme la sécheresse, et la demeure des plantes comme la flamme ». G. traduit cette dernière phrase : καὶ ἀποσβέσει χλόην ὡς πῦρ « et il éteint la verdure comme le feu ». Si étranges que soient les quiproquo dans lesquels tombe notre traducteur, il nous semblait impossible qu'il eût voulu dire une telle sottise : « éteindre comme le feu ». Nous avons donc cru qu'il avait lu וכוה, au lieu de ונוה, et que le grec ἀποσβέσει devait être interprété comme l'hébreu דעך, qui signifie à la fois *consumer* et *éteindre* (cf. LX, 16 *b*). Et, paraît-il, nous n'avons pas été le seul à vouloir laver G. d'une telle énormité, car, non seulement Reuss, mais encore Fritzsche, dont l'autorité n'est pas mince, traduisent également ce mot par « il brûle ».

Il faut ajouter que ונוה peut plus facilement se confondre avec

[1] Il propose מחמס אלה וברית.

[2] D'après M. Smend, il faudrait suppléer משנות « de changer ». Or, ce verbe ne s'emploie jamais avec aucun de ces deux régimes. On trouve à côté de נאר, הפר, חלל, שחת et dans Ezéchiel, particulièrement avec בזה, אלה. C'est ce dernier terme מְבֻזוֹת « de mépriser » qui rend le mieux compte de l'erreur de G., qui a lu מאמות.

וכוה qu'avec וכבה. Si vraiment G. a lu וכבה, le texte original était וכוה. Cette leçon n'est pas mauvaise, mais celle du ms. se défend aisément. Sans aucun doute, נוה צמחים « la demeure, le parterre des plantes » est une expression copiée sur נאות דשא, « les demeures de l'herbe », et l'auteur a voulu probablement balancer יבול הרים par une image analogue. — Les éditeurs se sont laissés guider par la variante marginale וצור, « et un rocher » et ont vu dans ונוה l'expression rarissime נִהֵּ, qui ne se trouve que dans Ezéchiel, VII, 11, dans un passage d'une obscurité désespérante, et qui signifierait « éminence, hauteur » !

XLVI, 1 *e*. Nous avons supposé qu'en rendant נקמי אויב « les vengeances de l'ennemi » par « les ennemis se levant », G. avait lu בקמים אויבים. M. Bacher s'accorde avec nous sur ce point, que G. a vu la racine קם dans ce mot; mais il croit qu'il a confondu נקמי avec בקמי, qu'il aura imaginé construit à la manière de בתולת בת ציון « la vierge de la fille de Sion », c'est-à-dire la fille vierge de Sion. G. a-t-il mis tant de finesse dans sa traduction? Et s'il était si savant, comment ignorait-il que cette construction syntactique, possible avec un *nom* ou un adjectif pris *substantivement*, ne l'est jamais avec un *participe*? A tant faire donc que de vouloir défendre G., il vaudrait encore mieux supposer qu'il a pensé à בקמים עלי מרעים, « lorsque se lèvent contre moi les méchants » (Ps., XCII, 12), où le participe précède ainsi le nom auquel il se rapporte.

XL, 1 *c*. Nous avons dit les raisons pour lesquelles il nous paraît impossible qu'un auteur aussi versé dans la Bible que Ben Sira ait employé, pour la *terre*, une métaphore *banale en grec* et qui, dans l'Ecriture, s'applique à Eve, *mère de tout vivant*. M. Bacher ne répond pas à ces objections et déclare insoutenable notre manière de lire, qui est cependant celle de S. et du manuscrit qui a servi au glossateur. Ce n'est pas la citation de Job, I, 21, « nu je suis sorti du sein de ma mère et nu je retournerai là-bas », passage qui vient tout de suite à l'esprit, qui résoudra la question.

XLV, 25 *c*. M. Bacher croit avoir trouvé la solution du *crux interpretum* de ce passage. Il est d'accord avec nous sur le sens du verset et sur la préférence qu'il faut accorder aux versions sur notre texte. Mais il pense avoir deviné la leçon qui est devenue le mot אש, que nous tenons pour incompréhensible. Ce serait ישי « Jessé ». Il faudrait donc lire נחלת ישי לבנו לבדו « l'héritage de Jessé est à son fils seul ». Cette conjecture n'est pas, ce semble, des plus heureuses. Première objection : ce n'est pas Jessé qui devrait apparaître ici, mais « le fils de Jessé ». Voilà déjà qui suffit à ruiner cette hypothèse. Deuxième objection : devant un mot si

simple, déjà employé au verset précédent, G., S. et le copiste de notre manuscrit, sans se concerter, se seraient rencontrés pour battre la campagne et voir dans ce nom propre, l'un מלך « roi », l'autre מלכ' « royauté » et le troisième אש « feu » ! Enfin, G. et S., qui sont indépendants l'un de l'autre et ne traduisent pas de la même façon l'hémistiche, auraient, par un vrai miracle, trouvé dans ce mot ישי, le même groupe de lettres מלכ', qui n'offre aucune analogie avec ישי !

On comprendra donc que nous continuions à garder une prudente réserve.

Si l'on voulait à toute force un essai d'explication de ce mot étrange, voici celle que nous proposerions. Le texte original comportait très probablement le mot מלך « roi ». L'auteur rabaissait ainsi la dynastie davidique, en arguant de la disparition des descendants du fils de Jessé, disparition qui faisait ressortir le privilège de la perpétuité de la race d'Aron. Un copiste, comprenant l'intention de l'auteur et froissé par une sentence si dédaigneuse, qui n'allait à rien moins qu'à détruire l'espérance en l'avènement du Messie, a peut-être jugé bon de corriger מלך en איש « homme ». L'héritage d'un *homme ordinaire* ne passe qu'à ses enfants, tandis que celui d'Aron s'est transmis à toute sa postérité. איש devint facilement אש sous la plume d'un autre copiste[1]. Mais nous ne présentons cette hypothèse que sous toutes réserves, n'y voyant qu'un simple jeu. A dire vrai, nous préférons avouer notre perplexité devant cette énigme.

***

Si notre confrère est en désaccord avec nous sur l'interprétation de ces versets, nous sommes heureux de constater que ses vues confirment beaucoup des nôtres. Ainsi, M. Bacher se rencontre avec nous pour les versets XXXIX, 23, 26, 28, 30 *d*; XL, 9, 20, 27 *b*, 29 *c*; XLI, 11, 19 *b* (en partie); XLII, 21 *b*; XLIII, 9 *b*; XLIV, 13; XLV, 26; XLVI, 1 *c*, 3; XLVIII, 18 *d*; en partie, XLIII, 19, 21 *b*; XLVI, 1 *e*. Cet accord est d'autant plus frappant qu'il porte sur des confusions qui supposent nécessairement que le traducteur grec a mal déchiffré des mots écrits en abrégé ou considéré comme tels des mots complets. Et l'on sait avec quelle timidité nous avons émis cette hypothèse. Ainsi, XLI, 12, 14, 16 *c*, 19 *a*; XLII, 8 *d*;

[1] M. Smend a pensé également au mot איש ; seulement il conserve le mot מלך et imagine cette singulière phrase נחלת מלך לאיש מבניו לבדו « l'héritage du roi va à chacun de ses enfants seulement ». Cette proposition n'aurait aucun sens.

XLIV, 19. Enfin, même sur des interprétations auxquelles nous avons renoncé depuis la publication de notre article, comme XXXIX, 28, et XLIV, 19.

***

Nous signalerons maintenant les points sur lesquels nous n'adoptons pas les conclusions de M. Bacher à propos de passages que nous n'avions pas touchés dans notre article.

XXXIX, 28 : הרים יעתיקו « [Les vents] déracinent les montagnes ». G. : ἐστέρεωσαν μάστιγας αὐτῶν « ils fortifient leurs punitions ». M. Bacher croit, comme nous l'avions pensé d'abord, que G. a confondu le verbe avec יחזיקו. Mais M. David Kaufmann nous paraît avoir eu raison de faire remarquer que le traducteur a pris ce verbe dans le sens de עתק « ferme, solide ». Pour le mot, d'après M. Bacher, G. l'aurait confondu avec חֲרִים « leur colère ». Ce serait une bévue lamentable, car jamais ce nom ne reçoit d'affixe, pour la bonne raison qu'il est toujours en état d'annexion avec אף.

Pour nous, le traducteur à lu הרים ; mais, comme il lui arrive fréquemment, il a été victime de son *oreille* et a pensé à עָרִים, pluriel du mot עִיר « vengeance », comme dans Osée, XI, 9 (ולא אבוא בעיר) ; Jérémie, XV, 8 (הפלתי עליה פתאם עיר ובהלות).

Cette erreur va nous donner la clé d'une confusion de G. et de S. en un passage que M. Bacher nous paraît encore avoir mal interprété :

XLVII, 7 *b*. ויתן בפלשתים ערים, « David mit parmi les Philistins des villes ». A notre avis, Ben Sira a voulu dire que David plaça en Philistée des *villes-garnisons*. Il aura confondu la Philistée avec l'Idumée, pour laquelle le 2e livre de Samuel (VIII, 14) porte : ויצב באדום נציבים, « il plaça en Idumée des postes militaires ». Ce sens du mot « villes » n'a été compris ni de G. ni de S.

G. : καὶ ἐξουδένωσε Φιλιστιεὶμ τοὺς ὑπεναντίους, « et il méprisa les Philistins adversaires ». Fritzsche avait conjecturé une lecture צרים, qui se rapprocherait plus de notre texte. En réalité, il n'y a ici aucune confusion, il faut laisser עָרִים ; G. l'a pris pour le participe ער « ennemi » au pluriel, comme en I Samuel, XXVIII, 16 ; Ps., CXXXIX, 20 ; Isaïe, 14, 21.

Quant à S., il traduit librement l'hémistiche, *comme il fait, d'ailleurs, à partir du ch.* XLIV : ואתפרע מן פלשתיא « et il se vengea des Philistins ». Lui aussi a lu ערים, mais, comme G., dans le

passage que nous venons d'étudier, il a dérivé ce mot de עיר « vengeance ».

S. ne peut donc pas servir à corriger notre texte en ויתן בפלשתים נקם. Or, c'est en s'appuyant sur cette correction que M. B. suppose que G. a confondu נקם avec הקמים.

XL, 13*a*. חיל מחיל כנחל איתן. G. : χρήματα ἀδίκων « les biens des injustes », S. נכסא דשוקרא « les biens du mensonge ». M. Bacher suppose, comme M. Smend, une corruption du texte, qui devait porter חיל מעול, qu'il faudrait lire חֵיל מְעַוֵּל ou חֵיל מֵעָוֶל. Ce n'est pas impossible, mais nous aimons mieux conserver la leçon du ms. et admettre que l'auteur a joué sur les deux sens du mot חֵיל, qui signifie à la fois « richesse » et « violence ».

XL, 18. חיי יין ושכר ימתקו « la vie du vin et des liqueurs est douce ». Pour le fond, il faut se rappeler le dithyrambe qu'entonne l'auteur en l'honneur du vin (ch. XXXIV), tout en mettant en garde contre les dangers auxquels il expose : « Une eau de vie est le vin pour l'homme[1] ; qu'est-ce que la vie de celui qui manque de vin ? (G. et S.) ; le vin a été créé pour la joie de l'homme » (vers. 28). Pour le style, comparez plus loin : חיי מתן אל תחי « ne vis pas de la *vie des dons* ». D'autre part, la réunion de יין ושכר est attestée par la Bible et même par un autre passage de l'Ecclésiastique, IX, 8, cité par le Talmud, *Sanhédrin*, 100 *b*. — Quant à la répétition de ces deux mots à deux versets d'intervalle, il ne faut pas s'en montrer surpris : les redites sont fréquentes chez notre auteur ; on n'a qu'à voir, dans ce même couplet, deux versets de suite consacrés à la renommée. Notre texte présente donc toutes les garanties de l'authenticité.

M. Bacher propose cependant de le corriger, à cause de la lecture de G., qui, au lieu de שכר « liqueur », traduit שָׁכִיר (sur ce point encore M. B. est d'accord avec nous), et à cause de l'expression ימתקו « est douce » qui rappelle l'Ecclésiaste, V, 11, מתוקה שנת העבד « doux est le sommeil du travailleur ». Le texte original aurait porté חיי ישן ושכיר ימתקו « la vie de celui qui dort et du travailleur est douce ». C'est précisément cette leçon que G. aurait eue sous les yeux ; seulement il se serait mépris sur le sens du mot ישן « dormant » où il aurait vu un adjectif signifiant « qui se contente ».

On confessera que sans ce passage de l'Ecclésiaste, même avec ce texte rectifié, on ne serait pas tenté de traduire : « La vie du travailleur qui se repose est douce ». — Et ceci montre, disons-le

[1] D'après S. — G. : ἔπισον ξωῆς οἶνος ἀνθρώποις « L'égal de la vie est le vin pour les hommes ».

en passant, la fragilité des hypothèses qui, se fondant sur ces apparentes rencontres d'idées, prétendent établir une relation entre l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique. Si vraiment, il y avait le moindre lien entre ces deux textes, il est évident que c'est à celui de l'Ecclésiaste qu'il faudrait attribuer la priorité.

Notre passage ainsi corrigé serait des plus mal venus, car il faudrait plutôt חיי שכיר ישן « la vie du travailleur qui dort ».

Que l'on compare les raisons de conserver notre texte à celles d'adopter cette correction et l'on concluera avec nous qu'il vaut encore mieux s'en tenir à la leçon du manuscrit.

XLI, 21 *b*. מהשבית מחלקות מנה. (Les éditeurs ont mal déchiffré le premier mot, où ils ont vu à tort מחשבות). G. porte : ἀπὸ ἀφαιρέσως μερίδος καὶ δόσεως « de l'enlèvement de la part et du don ». M. Bacher croit que l'original portait מהשבית חלק ומנה « de faire cesser la part et le don ». Que G. ait compris ainsi notre texte, c'est évident ; mais quel sens aurait cette phrase ? N'est-il pas préférable de conserver encore ici la leçon de l'hébreu, qui se traduira : « Et de cesser les *distributions* de présents », probablement de l'aumône.

XLIII, 4*b*. שלוח שמש ידליק הרים « La projection du soleil incendie les montagnes », ou, d'après le texte, שולח שמש « le soleil projeté ». A la place du premier mot, G. a lu שלש, τριπλασίως « triplement ». D'après M. Bacher ce serait la leçon originale. Un des arguments qu'il invoque est l'accord de G. et de S. sur cette lecture. Mais M. Bacher n'a pas remarqué que, *dans tout ce chapitre* XLIII, S., au lieu de traduire l'hébreu, *traduit le grec* [1]. Cet accord est donc sans valeur. Que reste-t-il donc qui nécessite cette correction ? La beauté de cette comparaison entre un fourneau et le soleil qui *incendie trois fois plus* les montagnes ? Y a-t-il donc des degrés dans l'incendie ? En réalité, la comparaison porte précisément sur le mot שְׁלוּחַ ou שָׁלוּחַ : Il faut souffler sous un fourneau, ou que ce fourneau soit ardent (נפוח) pour qu'il fasse fondre le métal, tandis que le soleil, par la seule projection de ses rayons, incendie les montagnes. — Sans compter qu'une phrase comme שלש שמש ידליק הרים serait d'un hébreu détestable.

XLIII, 5 *b* ודבריו ינצח אבירו. Ce verset est la finale d'un paragraphe qui fait l'éloge du soleil. L'auteur aime à terminer chaque couplet par une phrase générale. Après donc avoir décrit la puissance et la beauté du soleil, il s'écrie : « Grand est le Dieu qui l'a créé et qui par sa parole... » C'est ici que le texte présente quelque difficulté. M. Bacher traduit le verbe par *rend puissant*,

[1] M. Smend ne s'est pas non plus avisé de cette observation.

ce qui peut se soutenir. Les éditeurs avaient comparé ce terme au syriaque « il rend brillant ». Cette version est admissible également, quoi qu'en pense notre confrère. On peut également y voir un dénominatif formé de נצח « l'éternité », « il rend éternel ». Cette interprétation serait même confirmée par la finale du paragraphe consacré à la lune, où l'auteur dit de celle-ci qu'elle accomplit immuablement sa tâche. Mais ce n'est pas sur ce point que porte notre désaccord avec M. Bacher ; c'est sur la correction apportée au mot אביריו qui, d'après notre savant collaborateur, serait une corruption de אברו « son aile ». L'auteur aurait imité Malachie, III, 20, qui dit que le soleil porte la guérison dans ses ailes בכנפיה. Un tel détail dans une finale serait tout à fait déplacé. L'image, au surplus, ne brillerait pas par la clarté.

Ici encore nous préférons la leçon de notre ms. Le mot אביריו « ses puissants, ses vaillants » désigne, à notre avis, les chefs des *armées célestes* (expression qu'emploie l'auteur un peu plus loin), c'est-à-dire les astres. Qui sait même s'il n'a pas le sens de *coursiers*, comme dans Jérémie, IX, 16, מצהלות אביריו « les hennissements de ses coursiers » ; *ibid.*, XLVII, 3, פרסות אביריו « les sabots de ses coursiers »? Le soleil peut aussi bien être assimilé à un « vaillant » qu'à un « coursier ». Le Psalmiste le compare (XIX, 6) à un « héros » גבור, qui *court* dans la carrière לרוץ ארח[1]. Quant au pluriel, il est justifié par le caractère même de la finale, qui doit être générale. Il l'est encore plus par cette particularité, que l'auteur aime à relier les descriptions par une expression qui se rapporte à l'objet dont il vient d'être parlé et qui prépare celui qui va venir. En disant « ses vaillants », ou « ses coursiers », Ben Sira vise déjà la lune, dont précisément il aborde, tout de suite après, l'éloge le plus enthousiaste. Cette recherche des *transitions*, dont les auteurs bibliques se souciaient peu, est l'indice d'une évolution dans le goût ou d'une éducation littéraire qui trahit l'influence grecque.

XLIII, 27. עוד כאלה לא נוסף. G., comme l'a bien remarqué M. Bacher, a vu dans le dernier mot le verbe סוף « nous n'arriverions pas à la fin ». Telle était la leçon de l'original, ajoute M. B. Nous ne le croyons pas. Il faut lire נוֹסִף : « Nous n'ajouterons pas d'autres détails semblables ». Justement, ces mots terminent le chapitre des descriptions : l'auteur trouve qu'il en a assez dit. Il ajoute d'ailleurs : « Fin du discours : il est tout » (expression qui rappelle singulièrement la conclusion de l'Ecclésiaste).

[1] G. a pensé aussi à ce verset des Psaumes, quand il a traduit κατέσπευσεν πορείαν « il hâte la marche », soit qu'il ait cru lire ארח au lieu de אביריו, soit qu'il ait interprété ce mot comme dans notre dernière explication.

XLIV, 4 *d*. המושלים במשלותם. M. Bacher corrige le dernier mot en במשלותם « ceux qui font des paraboles par leurs paraboles ». La seule juxtaposition de ces mots montre la faiblesse de cette traduction. D'ailleurs, plus loin l'auteur dit מטאר מטל, qui serait une répétition. Mais ce n'est pas cette interprétation que nous voulons critiquer ici ; c'est l'argument que M. B. tire de S. בתשבחתהון « par leurs louanges ». Or, en ce paragraphe, S., qui traduit très librement, a l'habitude de réunir plusieurs hémistiches en un seul, et ce mot « par leurs louanges » répond à *l'hémistiche suivant*, חוקרי מדמור = בדקו בתשבחתהון. M. Bacher s'est laissé induire en erreur par les éditeurs, qui n'ont pas vu que cette phrase doit être numérotée 5 *a*, et non 4 *d*.

XLV, 7 *d*. וראזרהו בתרעפות ראם. D'après M. B., ces mots n'ont aucun sens. Ils ne présentent, pour nous, aucune obscurité ; ils signifient : « Il le ceignit de la force du reêm ». Cette métaphore est empruntée à Nombres, XXIII, 22. On comparera à cette pensée à l'éloge que Josèphe fait de la force des prêtres. Cette leçon est attestée par S., qui, suivant l'interprétation traditionnelle, rend תרעפות par la *hauteur* (au lieu de ראם, il a la leçon marginale תאר). A ce texte, dépourvu de toute obscurité, M. Bacher substitue במעטה תהלה (Isaïe, LXXI, 3), expression, on en conviendra, qui ne rappelle guère graphiquement בתרעפות ראם (tandis que תאר offre quelque ressemblance avec ראם). Et pourquoi s'aviser d'un tel expédient ? Parce que G. porte καὶ περιέζωσεν αὐτὸν περιστολὴν δόξης « et il le ceignit d'un vêtement de gloire » et que les LXX traduisent précisément במעטה תהלה par καταστολὴν δόξης. Or, il n'est pas sûr du tout que cet hémistiche de G. corresponde au nôtre, ce sont les éditeurs qui ont établi cette concordance. Pour cela, ils sont obligés de mettre en corrélation 7 *c* du grec, ἐμακάρισεν αὐτὸν ἐν εὐκοσμίᾳ « il le déclara heureux en beauté », avec וישרתהו בכבודו, que nous ne voulons pas traduire ici parce qu'il faudrait entrer dans de longs développements, mais qui, à coup sûr, n'offre aucune analogie avec G. Cet hémistiche, Fritzsche, qui ne manquait pas de flair, malgré son inexpérience des langues sémitiques, s'en était, à notre avis, bien rendu compte ; il avait reconnu que וראזרהו, lecture que reflète ἐμακάρισε, était un mauvais déchiffrement de וראזרהו « il le ceignit »[1]. Notre texte lui donne raison, et c'est à 7 *c*, et non à 7 *d*, que correspond notre hémistiche. G. a donc traduit soit בתרעפות ראם, soit בתרעפות תאר, par ἐν εὐκοσμίᾳ « en beauté » ; dans un cas, la traduction est libre,

[1] M. Noeldeke n'hésite pas à donner raison à G., et M. Smend se rallie, cela va sans dire, à son opinion.

dans l'autre elle est exacte ; mais dans l'un et dans l'autre, elle s'accorde très bien avec l'hébreu.

***

Nous sommes en dissentiment avec M. Bacher sur beaucoup d'autres points, soit qu'il corrige l'hébreu, soit qu'il le complète par divination, pour la raison que nous allons dire. Notre éminent confrère s'est uniquement servi du texte édité sans le confronter avec le fac-similé, encore moins avec l'original. Or, les éditeurs, qui se sont admirablement acquittés de leur tâche, n'ont pas atteint du premier coup la perfection ni toujours touché juste. Ils ont par là égaré ceux qui se sont fiés à leur fidélité. D'autre part, pour les *restaurations*, ne sachant pas l'étendue des lacunes, l'état de conservation des lignes, qui s'oppose souvent à la restitution des lettres à grands jambages, dont les têtes ou queues se verraient encore, M. Bacher s'est, sans s'en douter, lancé à l'aventure. Il n'en faut que plus admirer la sûreté dont il a fait preuve en nombre de passages.

Si, au lieu d'énumérer les cas sur lesquels nous ne saurions donner raison à M. B., nous relations ici toutes les explications, interprétations et hypothèses que nous jugeons excellentes, il faudrait reproduire la plus grande partie de son article, et aussi nous louer nous-même, puisque le plus souvent elles confirment les nôtres.

***

Pour qu'on ne nous accuse pas d'outrecuidance, nous allons humblement faire notre *mea culpa* en citant maintenant les erreurs qu'un nouvel examen du texte nous a permis de constater dans notre premier article.

XXXIX, 18. ואין מעצור לתשועתו. G., en traduisant ces mots par οὐκ ἔστιν ἐλάττωσις εἰς σωτήριον αὐτοῦ « il n'y a pas de *diminution* à son salut », n'a pas lu מעצור, mais מציר, ou même, d'après l'oreille, מחסור, car il rend toujours ainsi ce dernier mot.

XXXIX, 20. אין קטן ומעט עמו. S. ליה דקליל וסגי קדמוהי. Nous avons traduit à tort קליל par « léger » ; il faut corriger en « peu », et ce mot correspond à מעט et non à קטן. S. s'est laissé guider par la pensée, sans se préoccuper des mots, et au lieu de « Pour lui, rien de petit ni de peu », il met : « Pour lui, pas de peu ni de beaucoup ».

XLIII, 19. ויצץ כספיר ציצים « Et elle pousse des fleurs couleur de saphir ». En rendant les deux derniers mots par σκολόπων ἄκρα « des extrémités d'épines », G. a plutôt cru lire כסדי קצים que בסופי קוצים, car il suit généralement l'ordre des mots hébreux. (C'est, en partie, la conjecture de M. Bacher.)

XLI, 13. Il n'est pas nécessaire de supposer, comme nous l'avons cru, à l'imitation des éditeurs, que טובת חי soit une faute pour טובת חיים « le bonheur de la vie » : « le bonheur de l'être vivant » va aussi bien.

XLVII, 23 *c*. רחב אולת וחסר בינה « Large en folie et dénué d'intelligence ». Les premiers mots sont rendus ainsi par G. : λαοῦ ἀφροσύνην « folie de peuple ». L'explication que nous avons donnée de cette altération est inutile si l'on adopte la correction de M. Mayer Lambert, πλατύν « large » au lieu de λαοῦ, correction très plausible.

ISRAEL LÉVI.

POST-SCRIPTUM.

Pendant que nous corrigions ces épreuves, nous avons reçu une nouvelle édition de nos fragments faite par M. Rudolf Smend [1]. On n'accusera pas ce savant auteur d'avoir examiné le ms. à la légère : on voit qu'il l'a scruté à la loupe, ne laissant de côté aucun trait ou débris de lettre ayant échappé aux ravages exercés par le temps ou la morsure des vers. En nombre de passages, il a très heureusement rectifié l'édition de MM. Cowley et Neubauer, et il faut lui être reconnaissant des améliorations qu'il a apportées au premier déchiffrement. Mais, à notre avis, il a été victime de sa conscience scrupuleuse : il a vu, surtout dans les marges, quantité de mots et de lettres qu'il nous a été impossible, avec la meilleure volonté, de discerner. Et le plus souvent, ces mots ou lettres forment des phrases ou des locutions dépourvues de sens et contraires à la grammaire et à la syntaxe hébraïques. Quelques exemples seulement : XXXIX, 17 *c* : בן[ד]בר̇ה̇ העדיך על עכרים. Ces mots sont absolument inintelligibles ; jamais copiste, si ignorant qu'il fût, n'aurait reproduit pareils monstres. En outre, on ne distingue que עריך et, au commencement, des fragments de lettres pouvant donner le mot ומה. De la fin, on ne voit rien du tout. Mme Lewis ayant apporté à Paris son fragment, nous en avons repris l'examen avec MM. Schechter, Cowley, Stenning et Ginsburg :

[1] *Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach* (*Abhandlungen der K. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen*, 1897).

il nous a été impossible de découvrir la moindre trace des prétendus deux derniers mots. — *Ibid.*, 18, תנהֹ רצונו יצליח. Du premier mot, qui seul est endommagé, le ת initial est possible; les deux lettres suivantes sont illisibles. Quant à cette forme תנהו, nous renonçons à en deviner le sens. — *Ibid.*, 20 *b*, על כן לא סנֹרים לתשועתו. Il n'y pas le moindre doute qu'il faille lire, comme les premiers éditeurs, ש[הי] מספר לתשועתו, qui rappelle אין לתבונתו מספר des Psaumes. Une phrase comme celle qu'a cru lire M. Smend serait barbare en hébreu. Le mot סנורים « cécité » ne se rapporte jamais qu'à des êtres animés; de plus, il faudrait אין et non לא. — Le reste est à l'avenant.

Le savant critique allemand ne s'est pas posé cette question si simple : Pourquoi le texte, qui se lit avec la plus grande facilité dans toute la portion bien conservée du ms., offrirait-il de telles monstruosités justement dans les passages endommagés [1] ?

[1] Nous avons tenu compte, dans les *notes* qui précèdent, du travail de M. Smend. Quand nous le citons dans le *texte*, c'est d'après l'article qu'il a publié dans la *Theologische Literaturzeitung*.

NOTES CRITIQUES

SUR

LE TEXTE DE L'*ECCLÉSIASTIQUE*

Pendant que, dans ce dernier demi-siècle, il y a eu presque surproduction de travaux sur l'Ancien Testament, les Apocryphes sont restés très négligés. Les ouvrages relatifs à Ben Sira sont particulièrement rares : le commentaire de Fritzsche, si estimé en son temps, est très en retard. C'est ainsi, par exemple, qu'il nie encore que la version syriaque ait été faite d'après l'original hébreu. Mais, malgré ses lacunes sérieuses, il n'a été remplacé jusqu'à présent par aucun ouvrage français ou allemand qui ait une réelle valeur scientifique, et il était réservé à l'Angleterre de nous aider, par l'excellent commentaire d'Edersheim, à mieux comprendre le livre si intéressant et, à plusieurs points de vue, si important de Jésus fils de Sirach. Mais voici qu'on vient de découvrir des fragments hébreux de l'original, et cette découverte imprévue a appelé l'attention de nombreux savants sur cet *Ecclésiastique* si longtemps négligé. Comme on a maintenant un solide point d'appui pour juger les diverses traductions, on peut établir avec plus de sûreté l'exégèse des morceaux hébreux même qu'on ne connaît pas encore.

J'ai essayé ailleurs[1] de caractériser brièvement la valeur critique des versions grecque et syriaque (G. et P.). En général, G. a traduit fidèlement et littéralement, mais n'a pas toujours compris le texte original, tandis que la version de P. est très libre et laisse parfois de côté des passages étendus de l'original, mais rend quand même plus exactement le sens; on y trouve parfois des interpolations émanant de G.[2]. Le texte syriaque pré-

[1] *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XI, 95 et suiv. Cf. les observations analogues de M. Israël Lévi, dans cette *Revue*, t. XXXIV, p. 1 et suiv.

[2] Voir, plus loin, les observations sur IX, 8-9 ; XXXIV, 10 ; XXXIV, 13.

sente des altérations qu'on peut rectifier par la version grecque [1], et, réciproquement, certaines altérations de G. peuvent être corrigées à l'aide de P. [2]. En tout cas, pour l'étude de l'original, P. offre la même valeur que G. Quoique M. Edersheim ait su faire un usage excellent de P., il a quand même laissé à ses successeurs bien des choses à glaner, comme le prouvera notre étude. Pour beaucoup de passages, le traducteur syrien avait sous les yeux un meilleur texte que G. ; en d'autres endroits il a mieux compris le sens, et là même où il a mal lu ou traduit inexactement, ses erreurs, comparées avec G., permettent de deviner le texte original. C'est ainsi qu'on peut affirmer l'existence, dans le texte hébreu, d'une série de mots ou d'expressions qu'on n'avait pas encore rencontrés dans l'Ancien Testament : par exemple, בעלת בית, « épouse » (IX, 9) ; גמל חסדים (III, 31 ; XXXII, 3) ; גמד, « charbon » (VIII, 10) ; גרש, « répudier sa femme » (VII, 26) ; הוריק et השחיר (XXV, 17) ; העיד על (XIX, 30) ; הצית את נפשו (IV, 27) ; הקדה (XXX, 10) ; חזר (XXVI, 11 ; XXXVI, 5) ; כבש את יצרו (XXI, 11) ; מסר (II, 1 ; XXVI, 28) ; מתינות (V, 11) ; נהג (XXX, 39) ; נוח (XXII, 15) ; נשר (VI, 3) ; נתן את נפשו (VII, 20) ; קולנית (XXVI, 27) ; רב « maître » (XVI, 11) ; שמח (XXXVI, 17 ; LI, 3).

Nous souhaitons que notre travail puisse aider à résoudre, en partie, les difficultés si variées que présente l'Ecclésiastique. Par suite de la nature même de cet ouvrage, bien des problèmes resteront sans solution. Nous présentons nos remarques sous forme d'une suite de scolies accompagnant le texte ; elles manquent ainsi d'un lien les rattachant entre elles, mais elles sont plus faciles à utiliser.

I, 27. σοφία γὰρ καὶ παιδεία φόβος κυρίου (manque dans P.). Est emprunté à Prov., XV, 33, ce qui a échappé jusqu'à présent aux commentateurs. Les *Septante* ont, *ad l.* : φόβος κυρίου παιδεία καὶ σοφία, tandis que dans l'hébreu on lit מוּסַר חכמה [3]. Ce serait là une nouvelle preuve que le traducteur grec a utilisé la version des Septante. Il est pourtant possible que le texte des Proverbes ait eu réellement à l'origine מוכר חכמה, et que Ben Sira ait eu ce texte sous les yeux [4].

I, 30. ἀποκαλύψει κύριος τὰ κρυπτά σου. P אסוריך. Dans H., il

[1] Cf. les observations sur II, 15 ; XXI, 27 ; XXIV, 33 ; XXXIV, 23 ; XXXVIII, 28.

[2] Cf. les observations sur XVI, 16 ; XVI, 26 ; XXXVI, 19.

[3] Cf. Ben Sira, XXXVIII, 33, παιδείαν καὶ κρίμα (leçon exacte de A. S. Vet. Lat. au lieu de δικιαοσύνην κ. κρ.), à côté de P. יולפנא דחכמתא ; — XXXIX, 8, παιδείαν διδασκαλίας αὐτοῦ, dans P. יולפנא דחכמתא.

[4] La leçon que j'ai proposée (*Analecten*, 60), מוסד חכמה, irait mieux avec le contexte.

y avait מסרך, que P. a lu מלקיך; cf. Jér., XLIX, 10, גליתי את מסתריו, et dans *Septante*, ἀνεκάλυψα τὰ κρυπτὰ αὐτῶν.

II, 1. ἑτοίμασον τὴν ψυχήν σου; P. אסלמת נפשך. Il y avait probablement ici מסור נפשך, expression qui, dans le néo-hébreu, signifie « se livrer », par exemple, dans *Sifrê Ki Têzê*, 279. De même, XV, 14, καὶ ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ, dans P. אסלם, il y avait sans doute ומסרו ביד יצרו; on lisait aussi מסר XXVI, 28, ἑτοιμάσει εἰς ῥομφαίαν αὐτόν; P. אסלמיה.

II, 2. εὔθυνον τὴν καρδίαν σου (manque dans P.), dans H. הכן לבך, et non pas, comme suppose Fritzsche, יישר. Cf. les *Septante* sur Psaumes, LXXVIII, 8; II Chr., XII, 14; XXX, 19.

II, 6. εὔθυνον τὰς ὁδούς σου καὶ ἔλπισον ἐπ' αὐτόν. La version de P. סבר בה והו מתרוך אורחתך est confirmée par des passages tels que Ps., V, 9; Isaïe, XLV, 13, et surtout Prov., III, 5-6, בטח אל ה'... והוא יישר אורחותיך. Cf. aussi Sirach, XXXVII, 15, δείξατε ὑψίστου ἵνα εὐθύνῃ ἐν ἀληθείᾳ τὴν ὁδὸν σου.

II, 8. καὶ οὐ μὴ πταίσῃ ὁ μισθὸς ὑμῶν. La traduction libre de P. והו לא מבית אגרכון s'explique par Lévit., XIX, 13.

II, 15. οὐκ ἀπειθήσουσι ῥημάτων αὐτοῦ. Au lieu de לא נסכון מאמרה de P., il faut lire probablement נמלון. H. avait לא ימרו[1]; cf. XXXIX, 31, לא ימרו פיו; Ps., CV, 28; CVII, 11; Sir., XVI, 28.

III, 11. ἡ γὰρ δόξα ἀνθρώπου ἐκ τιμῆς πατρὸς αὐτοῦ. P. איקרה גדר דכבוד איקרה דו דאבוהי. Dans le *Midrasch Esther* (III, au commencement), on lit יקר עצמך ויקר אבותיך, phrase qui se rapporte manifestement à notre passage et doit être ajoutée à la série des passages de Sirach cités dans la littérature rabbinique (communication de M. Kahan de Leipzig).

III, 31. ὁ ἀνταποδιδοὺς χάριτας, traduction servile de גומל חסדים. Cette expression, qu'on ne trouve pas encore dans l'Ancien Testament avec le sens de « se montrer bienfaisant, pratiquer la charité », mais qui a déjà cette signification dans les plus anciennes parties de la littérature rabbinique, est traduite exactement dans P. par דעבד דשפיר. Comme G. n'a pas compris ici le verbe גמל et qu'il l'a pris dans son sens habituel de « rémunérer », il a donné une traduction absolument fausse de ce verset[3]. Le contexte (cf. verset 3 *a*) prouve surabondamment qu'il ne peut être question ici que de charité. On rencontre, du reste, encore deux fois cette expression =

[1] Les Septante traduisent souvent המרה par ἀπειθεῖν.

[2] *Abot*, I, 2, dans une maxime attribuée à Siméon le Juste.

[3] Fränkel, qui a retraduit le grec en hébreu et fait preuve, en général, dans son travail, d'un sens peu critique, a cependant deviné exactement l'expression גומל חסד; XXXII, 3, il a moins bien traduit par גמל טובה. Edersheim, XXXII, 3, suppose גמל גמול, expression qui n'a jamais le sens exigé ici.

XXX, 6, ἀνταποδιδόντα χάριν [1], et XXXII, 3, ἀνταποδιδοὺς χάριν, parallèlement à ὁ ποιῶν ἐλεημοσύνην (גומל חסד — עושה צדקה). Cf. Edersheim, XII, 3.

IV, 1. ὀφθαλμοὺς ἐπιδεεῖς; P. למסכנא חשיכא. H. avait עינים כלות, comme dans Deut., XXVIII, 32 (cf. Baruch, II, 18, οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ ἐκλείποντες). Dans Deut., XXVIII, 65, P. rend aussi כלירן עינים par חשכא דעינא. Dans notre passage, P. a lu עניים pour עינים.

IV, 12. οἱ ὀρθρίζοντες πρὸς αὐτήν; P. דבעין לה. H. avait ici משחריה, de même que VI, 36; XXXV, 14; XXXIX, 5. Les *Septante* rendent souvent שחר par ὀρθρίζειν, probablement pour rappeler la parenté de ce mot avec שַׁחַר [2]. Dans Proverbes, VIII, 17 et XI, 27, P. a également traduit שחר par בעא. — Pour ἐμπλησθήσονται εὐφροσύνης, P. a נקבלון צבינא מן מריא, ce qui paraît plus conforme à l'original; cf. le passage parallèle de XXV, 14 : οἱ ὀρθρίζοντες εὑρήσουσιν εὐδοκίαν. H. avait aux deux endroits יפיקו רצון; cf. Prov., VIII, 35; XII, 2; XVIII, 22. A ce dernier endroit, P. a, comme ici, ומקבל צבינא מן מריא.

IV, 19. καὶ παραδώσει αὐτὸν εἰς χεῖρας πτώσεως; P. a ואשלמיוהי ביד חטאא. H. avait ...יגירהו על ידי, comme Ps., LXIII, 11, où les Septante et P. traduisent comme ici.

IV, 25. ἐντράπηθι, P. אתכלי. H. avait הכלם, que P. a lu הכלא.

IV, 27. καὶ μὴ ὑποστρώσῃς σεαυτὸν ἀνθρώπῳ μωρῷ; P. לא תרכן לשטיא נפשך. H. avait אל תציע נפשך. Dans l'Ancien Testament, il est vrai, הציע a seulement la signification d' « étendre par-dessous [3] », mais le mot arabe توسّع, qui a la même racine que הציע, a le même sens que le mot du texte de l'Ecclésiastique.

V, 3. Τίς με δυναστεύσει, dans P. מנו מצא חילי. H. avait מי יוכל לי; cf. Gen., XXXII, 26, où P. donne la même traduction.

V, 11. γίνου ταχὺς ἐν ἀκροάσει σου καὶ ἐν μακροθυμίᾳ φθέγγου ἀπόκρισιν; dans P. הוית מסרהב למשמע ובמתינותא הוית יהב פתגמא. H. avait היה מהיר לשמוע ובמתינות השב דבר. Bien que, jusqu'à présent, on n'ait pas rencontré מתינות dans l'Ancien Testament, on peut l'admettre sûrement ici. L'adjectif מתון, « circonspect », se trouve déjà dans l'ancienne sentence d'*Abot*, I, 1, et il n'y a aucun autre mot hébreu qui convienne aussi bien en cet endroit [4]. P. a

[1] Ici le sens de « rémunérer » convient également, comme parallèle de ἔκδικον de la première moitié du verset.

[2] De même, le mot ὀρθρίζειν a été employé pour השכים. Fritzche, *ad l.*, n'a pas reconnu que les Septante n'ont traduit שחר par ὀρθρίζειν que pour rappeler שַׁחַר; השכים n'a jamais le sens de « tendre à quelque chose ».

[3] Les Septante ont aussi dans Isaïe LVIII, 5, et (dans quelques mss.) Esther, IV, 3, ὑποστρώννυμι pour הציע.

[4] Dans *Bereschît Rabba*, X, au commencement, on trouve במתינות, comme ici,

מתינותא ; la traduction de G., ἐν μακροθυμίᾳ, est fantaisiste. Dans Jac., I, 19, où notre verset revient, on trouve la traduction exacte βραδὺς εἰς τό λαλῆσαι.

V, 13. καὶ γλῶσσα ἀνθρώπου πτῶσις αὐτῷ ; dans P. ולשנהון דבני אנשא רמא לדון. H. avait ולשון אדם תכשילהו ; cf. Ps., LXIV, 9, ויכשילהו עלימו לשונם.

VI, 3. τὰ φύλλα σου καταφάγεσαι καὶ τοὺς καρπούς σου ἀπολέσεις ; P. traduit plus exactement par טרפיך תתר ואבך תאכול. Selon toute probabilité, il y avait ici le verbe השיר, qu'on commence à trouver seulement dans la Mischna, mais qui est certainement de l'ancien hébreu [1].

Les passages de VI, 9-10, manquent dans P. et S [2]., par suite d'un *homoioteleuton* (8 *b*-10 *b*).

VI, 27. ἐγκρατὴς γενόμενος μὴ ἀφῇς αὐτήν ; H. a החזק בה אל תרף. Cf. Prov., IV, 13, החזק במוסר אל תרף. P. a encore ce passage, XXV, 12 ; L, 29.

VI, 29. κόσμος γὰρ χρύσεός ἐστιν ἐπ' αὐτῆς, καὶ οἱ δεσμοὶ αὐτῆς, κλῶσμα ὑακίνθινον. La première moitié du verset n'a pas du tout la même image que la suite [3]. On résout le mieux la difficulté en supposant que H. avait עֲלָהּ, que G. a lu עליה. Il faudrait donc traduire : « Un ornement d'or est son joug et un tissu de pourpre ses liens [4] ». On trouve un passage parallèle dans XXVIII, 19-20... ὁ γὰρ ζυγὸς αὐτῆς ζυγὸς σιδηροῦς, καὶ οἱ δεσμοὶ αὐτῆς δεσμοὶ χάλκεοι. Cf. aussi Jér., II, 20, et V, 5, où עול se trouve également à côté de מוסרות [5].

VII, 6. θήσεις σκάνδαλον. H. avait תתן דפי, comme dans Ps., L, 20, où les Septante traduisent de même. Dans XXVII, 23, δώσει σκάνδαλον, l'hébreu avait יתן דפי, et dans XLIV, 19, on trouve en marge la leçon exacte לא נתן בכבודו דופי.

VII, 14. μὴ ἀδολέσχει ; P. לא תסתר נפשך. H. avait תְּשׂוּחַ, où P. a peut-être lu תְּשׂוּחַ ; cf. pourtant Nestle, *Marg. u. Mal.*, 50.

opposé à במהירות. L'expression מהיר לשמוע de la première moitié du verset se retrouve également dans la littérature rabbinique (voir *Abot*, V, 15).

[1] On voit que נשר est une racine hébraïque par la comparaison de ce mot avec le syriaque נתר et l'arabe نثر. Il est vrai qu'en général, on n'emploie נשר qu'en parlant de fruits, mais une fois aussi (*Soucca*, 10 *a*) en parlant de feuilles ; il en est de même du syriaque נתר.

[2] 29 *b* et 30 *a* manquent dans P. par suite d'un *homoioteleuton* (29 *b* et 31 *a* στολὴν δόξης).

[3] Edersheim dit : « The figure is now somewhat clumsily varied ».

[4] Et non pas des « serre-tête », comme le traduisent les commentateurs modernes, contrairement au sens de l'ensemble.

[5] Il y a une faute analogue dans Lament., III, 28, où, d'après le verset 27, il faut lire עֻלּוֹ avec P., au lieu de עלין. Cf. Sir., XLV, 12, מוסר, G. ἐπάνω, c'est-à-dire מעל. M. Smend, de Goettingue, à qui j'avais écrit le 16 mai 1897, pour lui communiquer mon explication, m'a répondu que M. Wellhausen avait fait cette remarque depuis des années.

VII, 17. ταπείνωσον σφόδρα τὴν ψυχήν σου, ὅτι ἐκδίκησις ἀσεβοῦς πῦρ καὶ σκώληξ. On retrouve ce verset dans *Abot*, IV, 4, non pas pourtant comme chez G., mais comme chez P. : טב טב אמך נפשך מטול מאד מאד הוי שפל רוח שתקות) דחרתא דכולהון בני אנשא לרמתא הויא אנוש רמה). Je ne crois pas me tromper en admettant que G. a ici une interpolation chrétienne. Ce serait une allusion aux châtiments de l'Enfer. Cf. Marc, IX, 48, où le passage analogue d'Isaïe, LXVI, 24, est appliqué à l'Enfer ; voir aussi Judith, XVI, 17.

VII, 20. μίσθιον διδόντα ψυχὴν αὐτοῦ[1] ; P. a דמעמל נפשה. H. paraît avoir eu ici נותן את נפשו avec le sens de « se sacrifier » ; cf. *Mechilta*, 68 *b* : ונותנים נפשם על המצות, et ailleurs. On ne trouve pas cette expression dans l'Ancien Testament. Edersheim, *ad l.*, suppose, d'après Deut., XXIV, 15, qu'il y avait נשא את נפשו, mais ces mots ne conviendraient pas ici. Dans LI, 26, les mots דיהב נפשה (manquent dans G.) correspondent aussi à נותן את נפשו.

VII, 21. ἀγαπάτω σου ἡ ψυχή ; dans P. plus exactement אחבידי איך נפשך, c'est-à-dire כנפשך. Cf. Deut., XIII, 7, רעך אשר כנפשך, et Sir., XXVII, 16, P. רחמה איך נפשה.

VII, 24. καὶ μὴ ἱλαρώσῃς πρὸς αὐτὰς τὸ πρόσωπον ; dans P. ולא תנהר להון אפיך. H. avait sans doute אל תצהל פנים ; cf. Ps., CIV, 15, où les Septante traduisent de même.

VII, 26. μὴ ἐκβάλῃς αὐτήν ; dans H. אל תגרשה. Cette expression, usitée dans l'hébreu plus moderne avec le sens de « répudier une femme », ne se trouve dans l'Ancien Testament que sous la forme de גרושה (mais jamais dans des écrits d'avant l'exil), tandis que comme verbe on employait exclusivement שִׁלַּח ; dans les Septante, ἐξαποστέλλειν. On trouve aussi dans XXVIII, 15, ἐκβάλλω pour גרש avec le même sens. Déjà Fritzsche a indiqué גרש, mais sans faire aucune observation.

VII, 29. θαύμαζε ; dans P., יקר. Comme Fraenkel l'a déjà dit avec justesse, H. avait הדר, d'après Lévit., XIX, 15, où les Septante ont aussi θαυμάζειν.

VIII, 6. καὶ γὰρ ἐξ ἡμῶν γηράσκουσιν ; dans P., אתדכר דמנן סאבין. H. avait certainement כי זקנו ממנו, « car ils sont plus âgés que nous ». G. n'a pas reconnu que ממנו est ici un comparatif.

VIII, 10. μὴ ἔκκαιε ἄνθρακας ἁμαρτωλοῦ ; dans P., לא תדוא שותפא לרשיעא גמיר. H. avait sans doute אל תחת גמרי רשע, « n'attise pas les charbons du méchant ». Au lieu de תחת (de חתה, voir Prov., VI, 27 ; XXV, 22 ; Isaïe, XXX, 14), P. a lu תחד[2]. Ce qui prouve qu'il y

[1] VI, 32. ἐὰν δῷς τὴν ψυχήν σου, probablement dans H. אם תשים לבך ; cf. P.

[2] Cf. Genèse, XLIX, 6, et Job, III, 6. Dans le premier passage, P. a commis l'erreur contraire en lisant תחת (de נחת), au lieu de תחד.

avait ici le mot גמר « charbon » (en araméen גמרא et en arabe جمرة), qu'on ne trouve pas dans l'Ancien Testament, c'est que P., se trompant complètement sur le sens, a pris גמרי רשע pour רשע גמור, expression fréquente dans le Talmud.

VIII, 11. τῷ στόματί σου; dans P. קדמיך. Il y a là confusion de לפיך et לפניך, comme I, 29. Cf. Prov., XV, 14, ופי, *Keri*, ופי.

IX, 4. μή ποτε ἁλῶς ἐν τοῖς ἐπιχειρήμασιν αὐτῆς; dans P. דלמא תובדך בשולייתה. H. avait בְּשִׁיחוֹתֶיהָ, que P. a lu בְּשִׁיחוֹתֶיהָ; cf. plus haut, VII, 14. De même les Septante, dans Ps., CXIX, 85, ont lu שִׂיחוֹת pour שִׂיחוֹת.

IX, 7. μὴ περιβλέπου ἐν ῥύμαις πόλεως; dans P., ותצטער בשוקי מדינתא. H. avait probablement אל תשום בתחבולות עיר[1]. Déjà Benzew a תשומם; P. a songé à שום « dédaigner »; cf. Ezéch., XXVIII, 24, השאטים אותם, où P. a מצערין לדון.

IX, 8. ἐπλανήθησαν; dans P., אבדו. G. a pris אבדו dans le sens d' « errer », ce qui ne convient pas ici. Le cas contraire s'est présenté pour I Macc., III, 9, καὶ συνήγαγεν ἀπολλυμένους, où P. dit וכנש מבדרא. Il y avait là, en effet, le mot אובדים avec le sens d' « égarés, dispersés », que P. a bien compris, mais non G. Cf. Rawlinson, *ad l.*, qui a bien deviné le sens. Ce passage est une preuve importante que le traducteur syriaque du premier livre des Macchabées avait sous les yeux l'original hébreu[2], car le mot מבדרא s'explique s'il y avait אובדים, mais non pas s'il y avait ἀπολλυμένους.

IX, 9. μετὰ ὑπάνδρου γυναικός; dans P. עם מרת ביתא. H. avait עם בעלת בית; ainsi également chez Benzew. Dans le néo-hébreu, בעלת בית a le sens d' « épouse, maîtresse de maison ». Le Talmud cite notre passage אצל בעלה, qu'il ne faut pas lire avec Raschi אצלה mais qu'il faut ponctuer בְּעָלָה. Reifmann (דאסקי, III, 244) propose de lire בעלת בית pour בעלה.

Ibid. μή ποτε ἐκκλίνῃ ἡ ψυχή σου ἐπ' αὐτήν; dans P. דלמה נסטא בתרה לבך, d'après Prov., VII, 25, où on lit, avec un contexte analogue, אל ישט אל דרכיה לבך. En général, les versets 8-9 présentent plusieurs points de ressemblance avec Prov., VII, 26-27, et tout particulièrement la citation du Talmud (*Sanh.*, 100 *b*; *Yebam.*, 63 *b*) est empruntée littéralement, pour les derniers mots, aux Proverbes.

Il s'est produit une confusion dans le texte des versets 8-9; les

[1] שוט signifie en réalité « errer », et non pas « regarder autour de soi »; cf. pourtant Zach., IV, 10; II Chron., XVI, 9, où שוטט s'applique à des yeux qui regardent tout alentour. Peut-être περιβλέπου n'est-il qu'une traduction libre de notre passage et שוט avait-il son sens original. Cf. le mot parallèle πλανῶ.

[2] On a nié énergiquement ce fait encore tout récemment (*Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1897).

parties de ces versets ne se suivent pas dans le même ordre dans G., P. et le Talmud. Du reste, P. a le verset 9 sous deux formes différentes ; on l'y trouve en premier lieu avant le v. 8, où il est d'accord en grande partie avec G.; mais là c'est une interpolation. La seconde forme de ce verset 9 semble reproduire exactement l'original, comme le prouve la citation libre d'*Abot*, I, 5. Geiger n'a pas vu[1] que la fin du verset, dans P., ובדמא חיבא תחות לשיול, se retrouve dans *Abot* : וכופר יורש[2] גיהנם. H. avait ici ובדם תרד שאול ; cf. I Rois, II, 9. G. semble avoir traduit librement avec intention par ὀλισθήσῃς εἰς ἀπώλειαν.

IX, 11. ἡ καταστροφή αὐτοῦ ; dans P. חרתה. H. avait סופו ; dans Daniel, VII, 28, les Septante traduisent aussi סופא par καταστροφή.

IX, 13. καὶ ἐπὶ ἐπάλξεων πόλεων περιπατεῖς ; dans P., ועל נשבא אנת מהלך. Le sens de l'ensemble et le parallélisme sont en faveur de P. Le traducteur grec s'est grossièrement trompé ici H. avait מצודות, qui ne peut avoir ici que le sens de « rets, pièges », tandis que G. a pensé à l'homonyme מצודות, « forteresses ». πόλεων semble être une addition postérieure.

IX, 14. τοὺς πλησίου ; dans P. חברך. Le mot חבר avait peut-être déjà dans H. le sens de « savant », comme dans le néo-hébreu[3]. Cette hypothèse paraît confirmée par la deuxième moitié du verset.

IX, 17. σοφὸς ἐν λόγῳ αὐτοῦ ; dans P. חכים וסכולתן. Peut-être les mots ἐν λόγῳ αὐτοῦ appartiennent-ils au verset 18 et ici y avait-il à l'origine σοφὸς καὶ συνετός.

X, 5. εὐοδία ἀνδρός ; dans P. שולטנא דכל. Par erreur, le mot שולטנא a glissé, dans P., du verset 4 dans le verset 5, qui commence par les mêmes mots.

X, 12. καὶ ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτόν ; dans P. ועבדידהון. H. avait מַעֲשֵׂהוּ, que P. a lu מַעֲשֵׂהוּ.

X, 16. καὶ ἀπώλεσεν αὐτὰς ἕως θεμελίων γῆς ; dans P. ואובד מן ארעא דוכרנהון. Ici P. semble avoir été influencé par la fin du verset suivant.

X, 20. καὶ οἱ φοβούμενοι κύριον ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ ; dans P. ודדחל לאלהא מיקר הו מה. H. avait ויראי יהוה נכבד ממנו, « celui qui craint Dieu est plus respecté que lui ». G. n'a pas compris ממנו et il a

[1] *Urschrift*, 241 ; *Z. D. M. G.*, XII, 537 (= *Ges. Schr.*, III, 276). Il n'est pas exact, comme le prétend Geiger, que, dans l'ancien hébreu, אשת איש n'est employé que par l'époux qui parle de sa propre femme, mais ne désigne pas la femme d'un autre. Le passage de Genèse, XX, 7, השב אשת איש semble lui avoir échappé, car il suffit pour renverser toute son argumentation.

[2] Plus exactement יורד ; cf. מנחה חדשה, *ad l.*

[3] En tout cas, il serait alors étonnant que ni G. ni P. ne connussent ce sens.

rapporté ce mot à יהוה, ce qui est impossible au point de vue grammatical. Cf. plus haut, VIII, 6.

XI, 12. ἔστι νωθρός ; dans P. אית דלאא רעמל. H. avait עמל, que G. a lu עצל. Les commentateurs ne tiennent nul compte de P., quoique νωθρός ne puisse pas aller avec le contexte. — ὑστερῶν ἰσχύϊ ; dans P. וחסיר כל. Confusion de כח avec כל. — καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπέβλεψαν αὐτῷ εἰς ἀγαθά ; dans P. מאמרא דמריא עלוהי נטאב. On voit clairement ici que P. s'efforce de faire disparaître l'anthropomorphisme dans ce passage. Cette tendance, qui se remarque dans les *Targoumim*, existe aussi dans beaucoup de passages de la Peschitto, comme l'a montré mon père [1]. Nous aurions donc ici une nouvelle preuve de l'origine juive de la version syriaque de Sirach.

XI, 13. καὶ ἀπεθαύμασαν ἐπ' αὐτῷ πολλοί. Emprunté à Isaïe, LII, 14, שממו עליך רבים. P. a la même traduction. Dans Dan., IV, 16, les Septante traduisent אשתומם par ἀποθαυμάσας.

XI, 21. κοῦφον ἐν ὀφθαλμοῖς κυρίου ; dans P. קריב הו קדם מריא. H. avait קרוב בעיני יהוה.

XI, 22-26. Manque dans P. ; cette lacune provient de ce que l'œil du traducteur est allé de 21 *b* à 26, qui commence comme 21 *b*.

XI, 31. τὰ γὰρ ἀγαθὰ εἰς κακὰ μεταστρέφων ἐνεδρεύει, καὶ ἐν τοῖς αἱρετοῖς ἐπιθήσει μῶμον ; dans P. ומבתא לבישתא הפך ובמאני רגתא יהב תוקלתא. Comme ἐνεδρεύει n'a pas de correspondant dans P. et que le mot ובמאני ne convient pas avec le contexte, on peut admettre qu'il faut lire וכמן. Cf. verset 29, τὰ ἔνεδρα τοῦ δολίου, dans P. כמאנוהי דנכולתנא. En tout cas, il faudrait aussi changer רגתא.

XI, 34. ἐνοίκισον ἀλλότριον, dans P. לא תתדבק לעולא. P. n'a pas compris l'impératif de l'original, qui était mis pour un conditionnel, et il a ajouté לא. De plus, זר, qui était dans H., ne signifie pas ici « pécheur », comme le croit P., mais « étranger ».

XII, 5. ἐμπόδισον τοὺς ἄρτους αὐτοῦ καὶ μὴ δῷς αὐτῷ ; dans P. מאני זינך לא תחל לה. H. avait פְּלֵי לַחֲמֶךָ אל תתן לו. P. a bien compris ce passage, mais G. a lu פְּלֵא לַחֲמוֹ, et a traduit : « Ne lui livre pas tes armes [2], pour qu'il ne triomphe pas de toi par elles ». Pour δυναστεύσῃ, P. a נתכתש, qui répond probablement à l'hébreu יוכל לך ; cf. plus haut, V, 3 [3].

[1] *Meletemata Peschitthoniana*, 18-19.

[2] Cf. II Sam., I, 27, כלי מלחמה. לחם dans le sens de מלחמה, comme dans Juges, V, 8.

[3] Benzew propose כלי זינך (avec le sens du néo-hébreu), mais כלי לחמו me paraît plus probable. P. aurait alors conservé le mot tel quel et G. l'aurait dérivé de זון « nourrir », comme מזון dans Genèse, XLV, 23, et II Chron., XI, 23. Le nom de la lettre זין, « arme », est certainement de l'ancien hébreu, et אזן, « armement » (Deutér., XXIII, 14), est de la même racine.

XII, 7. G. paraît avoir été influencé par le v. 4, tandis que P. s'est conformé au texte original. 7 *b* manque dans G.

XIII, 10. ἵνα μὴ ἐπιλησθῇς; dans P. דלא תסתנא. H. avait תִּנָּשֶׁה, que P. a lu תִּשָּׁכֵא.

XIII, 23. τὸν λόγον αὐτοῦ; dans P. מטאבנוהי. H. avait מַאֲמָרוֹ, que P. a lu מאשריו. Cf. Isaïe, III, 12; IX, 15, מאשריך, dans P. מטאבניך (comme si אשר signifiait ici « rendre heureux »).

XV, 1. ποιήσει αὐτό; dans P. נעבד הכנא. H. avait יעשה כן, « celui qui craint Dieu agira avec droiture ». Les deux versions ont mal compris le mot כן.

XV, 16. παρέθηκέ σοι; dans P. שביקין קדמיך. G. a bien compris הניח לפניך, mais P. a pris הניח dans le sens de « laisser ».

XV, 19. καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν; dans P. וכל מדם עינוהי חיין. Au lieu de עיניו אל יראיו (cf. Ps., XXXIII, 18; XXXIV, 16), P. a lu עיניו כל יראו.

XVI, 5. πολλὰ τοιαῦτα, dans P., plus exactement, דסגיאן מן הלין (cf. la seconde moitié du verset). G. a lu כאלה au lieu de מאלה.

XVI, 7. οἳ ἀπέστησαν; dans P. דמלו עלמא. P. a lu מלאו עולם, au lieu de מעלו מעל.

XVI, 11. δυνάστης ἐξιλασμῶν; dans P. מסגא למשבק. H. avait רב סליחות (cf. le *Pizmon* de Schefatia, ישראל נושע), que P. a rendu exactement; mais G. a pris רב dans le sens de « maître », comme dans le néo-hébreu. On trouve un passage parallèle XVIII, 12, ἐπλήθυνε τὸν ἐξιλασμὸν αὐτοῦ, dans P. אסגי שובקנהון.

XVI, 15-16. Manque dans la plupart des mss. grecs, mais a dû exister dans le texte hébreu, car pour τὸ φῶς αὐτοῦ καὶ τὸ σκότος ἐμέρισε τῷ ἀδάμαντι, P. a ונוהרה וחשכה פלג לבני אנשא. H. avait donc חלק לאדם, que G. avait naturellement traduit par τῷ Ἀδάμ, mais ce mot, par la faute d'un copiste, est devenu ἀδάμαντι.

XVI, 18. σαλευθήσονται; dans P. קימין. H. avait ימוטו, que P. a lu יתמו. On trouve encore ailleurs cette confusion de מוד et עמד (Ez., XXIX, 7).

XVI, 26. ἐν κρίσει κυρίου; dans P. כד ברא אלהא. A lire peut-être ἐν κτίσει. — μερίδας αὐτῶν; dans P., נמוסיהון. H. avait חֻקָּם, que G. a bien compris, « leur part », tandis que P. a pris à tort חק dans le sens de « loi ».

XVI, 27. ἐκόσμησεν εἰς αἰῶνα τὰ ἔργα αὐτῶν[1], καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν εἰς γενεὰς αὐτῶν. H. avait מעשיהם et ממשלתם, comme dans Ps., CIII, 22[2]. Benzew a deviné exactement ממשלתם.

[1] C'est ainsi qu'il faut lire avec S., au lieu de αὐτοῦ.

[2] C'est M. Friedmann qui a appelé mon attention sur ce passage parallèle.

XVII, 32. δύναμιν ὕψους οὐρανοῦ αὐτὸς ἐπισκέπτεται; dans P. חילותא דשמיא דאן אלהא. H. avait צבא מרום יפקד יהוה. Ce passage paraît avoir été présent à l'esprit de l'auteur du *Piout* (לפקוד ונתנה תקף על צבא מרום בדין).

XVIII, 7. ὅταν παύσηται; dans P. אן נתובון. P. a confondu שבת avec שוב.

XIX, 15. πολλάκις; dans P. כמא זבנין. H. avait כמה פעמים, comme I Rois, XXII, 16 (= II Chron., XVIII, 15).

XIX, 17 τὸν πλησίον σου; dans P. לבישא. H. avait רֵעַ, que P. a lu רָע; cf. mes observations sur XXXIV, 10.

XIX, 30. ἀναγγέλλει τὰ περὶ αὐτοῦ; dans P. מסהדן עלוהי. H. avait מעידים עליו, qu'on trouve souvent avec ce sens dans la littérature rabbinique.

XX, 12. ὀλίγου; dans P. איך זעיר. P. a donc lu כמעט, au lieu de במעט.

XX, 25. αἱρετὸν κλέπτης ἢ ἐνδελεχίζων ψεύδει; dans P. מתרגרג למגנב אף למדגלו. H. avait נבחר, que P. n'a pas du tout compris.

XX, 26 ἐνδελεχῶς; dans P. תאבד. Existait-il peut-être également en hébreu, comme en arabe, une racine אבד signifiant « se maintenir, durer »?

XXI, 1. ἥμαρτες; dans P. סגי הויית. Au lieu de שָׁגִיתָ, P. a lu שָׂגִיתָ.

XXI, 11. φυλάσσων νόμον κατακρατεῖ τοῦ ἐννοήματος αὐτοῦ; dans P. דנטר נמוסא אלץ יצרה. H. avait certainement כובש את יצרו, « Quiconque observe la loi domine sa passion ». P. a assez bien compris, tandis que la traduction servile de G. ne permet pas de voir comment il a compris. On retrouve l'expression הכובש את יצרו dans *Abot*, IV, 1. Cf. Sir., XVII, 31 (manque dans G.), dans P. ברנשא דלא כבש יצרה; et Prov., XVI, 32, מושל ברוחו, dans P. דמכבש נפשה.

XXI, 13. ὡς κατακλυσμός; dans P. איך מבועא דמיא. H. avait כמבוע, que G. a lu כמבול. Dans *b*, où G. a πηγὴ ζωῆς, et P. מיא חיא, le passage parallèle était מקור מים חיים (cf. Jér., II, 13)[1]. Voir dans *Abot*, II, 11, les mots appliqués à Eléazar ben Arach, כמעין המתגבר, et *Abot*, VI, 1, כל העוסק בתורה לשמה נעשה כמעין שאינו פוסק וכנהר שמתגבר.

XXI, 15, ὀπίσω τοῦ νώτου; dans P. לחד מן גבודי. P. a lu לאחד, au lieu de לאחר.

XXI, 18. ὡς οἶκος ἠφανισμένος; dans H. איך בית אסיר. Edersheim suppose qu'il y a eu confusion entre בית משמר et בית משמד. A mon avis, H. avait בית הכלא, et G. a songé à כלה, « détruire[2] ». Le

[1] En général, l'auteur paraît avoir eu ce passage dans l'esprit pour les versets 13-14. Edersheim, comme je viens de voir, a déjà fait la même remarque.

[2] Cf. Job, IV, 9, ומרוח אפו יכלו; Septante, ἀφανισθήσονται.

sens serait donc : « La sagesse est pour le sot comme une prison », c'est-à-dire fermée et inaccessible.

XXI, 27. τὸν σατανᾶν ; dans P. למן דלא חטא לה. Comme P. n'offre ici aucun sens, je suppose qu'il y avait ליחטא. En ce qui concerne le nom de יחטא donné au Satan, qui est emprunté au persan et se rencontre aussi dans le Targoum sur Zach., III, 1-2, voir ce que mon père a dit dans la *Monatsschrift*, XXXVII, 6-7. Un copiste ignorant, ne comprenant pas ליחטא, a écrit למן דלא חטא לה.

XXII, 3. ἐν γεννήσει ἀπαιδεύτου ; dans P. ברא סכלא. Au lieu de יָלֵד כסל (comme Prov., XVII, 21), P. a lu יָלָד כסיל.

XXII, 11. ἐξέλιπε γὰρ φῶς ; dans P. דאתכלי מן נהורא. P. a confondu כלה avec כלא, le contraire de ce qu'il a fait XXI, 18.

XXII, 15. εὔκοπον ὑπενεγκεῖν ; dans P. ניח למשמע. H. avait נוֹחַ לִשְׂוֹא, qu'on trouve souvent dans le néo-hébreu.

XXII, 23. ἵνα ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς αὐτοῦ εὐφρανθῇς σύ (A. S.) ; dans P. דאף בטבתה תשתוחף. H. avait תחר (de יחר), que les Septante ont fait dériver inexactement de חדה ; cf. Job., III, 6, אל יחד, que la Massora fait dériver de חדה, mais dont la racine est, en réalité, יחד.

XXIII, 2. παιδείαν σοφίας ; dans P. שבטא דיולפנא. Comme on trouve dans Prov., XXII, 15, שבט מוסר, la traduction de P. paraît être plus conforme à l'original, ce que semble confirmer la première moitié du verset.

XXIII, 14. ἐπιλάθῃ ἐνώπιον αὐτῶν ; dans P. תתקל קדמיהון. H. avait תכשל לפניהם, que G. a lu תשכח.

XXIV, 1. ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς ; dans P. בגו עמה דאלהא. H. avait בתוך עַם ה', lu par G. בתוך עַמָּהּ [1]. Pour l'abréviation du tétragramme à l'époque antémassorétique, voir mes *Analekten*, 17 et suiv., et plus loin XXXIV, 13. Dans *Vet. Lat.*, il semble que pour notre passage, deux traductions différentes se soient mêlées : « *in Deo* honorabitur et in medio *populi sui* gloriabitur ». Le verset suivant semble aussi confirmer la leçon עם ה' ; dans ce verset, il y avait probablement עדת אל. עַמָּהּ est difficile à expliquer ici.

XXIV, 6. ἐν κύμασι θαλάσσης ; dans P. במבוכא דימא. P. semble avoir donné ici à גל le sens de « source » comme dans Cant., IV, 12, et peut-être Job, VIII, 17 [2].

[1] Les objections faites par M. Nestle (*Theol. Literaturzeitung*, 1896, n° 5) à mon explication de la traduction des Septante de Prov., XXIV, 7, disparaissent devant un examen attentif. Le suffixe de פיהו ne se rapporte nullement à Dieu, donc le traducteur ne l'aurait pas compris ainsi, mais il a lu פי ה'. Déjà P. de Lagarde a supposé qu'il y avait פי יה, comme je l'ai indiqué.

[2] Cf. mes *Analekten*, 75.

XXIV, 19. προσέλθετε πρὸς μέ ; dans P. סמו לותי. H. avait סורו אלי, « entrez chez moi »[1]. C'est ainsi que nous lisons dans Prov., IX, 4 et 16, מי פתי יסר הנה. En général, notre chapitre présente bien des points de ressemblance avec Prov., VIII-IX.

XXIV, 23. Comme le reconnaît au premier examen toute personne familiarisée avec la Bible et comme l'ont déjà indiqué Benzew et Fraenkel[2], ce passage est la reproduction littérale de Deutér., XXXIII, 4, תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, et G.[3] emploie les mêmes termes que les Septante. Fritzsche ne s'en est pas aperçu et il retraduit ainsi : תורה שצוה לנו משה נחלה למקהלות יעקב. Il remarque naïvement que לנו est à effacer. Zöckler traduit aussi, sans en connaître la source : « La loi que Moïse nous a donnée comme héritage, aux communautés de Jacob ».

XXIV, 28. γνῶναι αὐτῆν ; dans P. לחכמתא. P. paraît avoir pris par erreur l'infinitif à l'état construit pour un substantif.

XXIV, 31. ἡ διῶρυξ ; dans P. אף. H. avait אֲגַם, que P. a lu גַּם.

XXIV, 32-33. Ces deux versets sont en désordre dans P. Ainsi, au commencement des deux versets il y a ירלפני et אמר ; ce qui n'est pas le cas dans G. De plus, 33 *b* de G. répond à 32 *b* de P. et 32 *b* de G. à 33 *b* de P. Dans ואחריתה se cache probablement un verbe, peut-être ואחוריהי.

XXV, 8. μακάριος ὁ συνοικῶν γυναικὶ συνετῇ ; dans P. טובהי לבעלה דאנתתא טבתא. H. avait אשה לְבַעַל, que G. a lu לְבֹעַל. Cf. Deutér., XXIV, 1.

XXV, 17. ἀλλοιοῖ ; P. a plus exactement תורק. H. avait תוריק. Cf. Jér., XXX, 6, נהפכו כל פנים לירקון. Dans la littérature rabbinique, on rencontre souvent הוריק avec פנים, aussi bien dans le sens transitif qu'intransitif. — καὶ σκοτοῖ τὸ πρόσωπον αὐτῆς ; dans P. ותוכם אגין. H. avait probablement ומשחירם כמראה שק. Le verbe השחיר comme הקדיר se rencontrent dans la littérature rabbinique, mais seulement à l'état intransitif, avec פנים.

XXV, 22. μεγάλη ; dans P. ביתתא. Au lieu de רבה, P. a lu רעה.

XXVI, 5. καὶ ἐπὶ τῷ τετάρτῳ προσώπῳ ἐφοβήθην[4] ; dans P. דמן ארבע סגי דחלת. H. avait מפני ארבעה, que G. n'a pas compris.

XXVI, 11. φύλαξαι ; dans P. הרס. H. paraît avoir eu אחר... תזור

[1] Dans Genèse, XIX, 2, et Juges, IV, 18, P. traduit aussi סור par סמא, quoique dans ces passages, סור ne signifie pas « s'écarter », mais « entrer ». Cf. aussi Ben Sira, LI, 23, où Bickell a déjà indiqué סורו.

[2] Edersheim aussi, en marge, renvoie à Deutér., XXXIII, 4.

[3] ἡμῖν (A. S.) appartient naturellement au texte primitif, comme le montre דפקדן de P.

[4] C'est ainsi qu'il faut lire avec A. S.

« courir après », qu'on trouve fréquemment dans le néo-hébreu [1]. G. a pris חזר dans le sens de « prendre garde », comme l'arabe *hadhira*.

XXVI, 19-27. Manque dans les anciens mss. grecs, mais a dû se trouver en hébreu, car on y remarque des fautes de traduction [2]. — XXVI, 22. σιάλῳ λογισθήσεται ; dans P. ללא מדם תתחשב. H. avait לָרִיק תחשב, que G. a lu לָרוֹק.

XXXVI, 27. μεγαλόφωνος ; dans P. קהלניתא. H. avait קולניתא « femme qui crie », comme dans le néo-hébreu, tandis que P. a lu קהלניתא.

XXVII, 14. λαλιὰ πολυόρκου ; dans P. מוהבתה דרשיעא. H. avait peut-être שִׂחַת, que P. a lu שֹׂחַד.

XXVIII, 11. ἔρις κατασπευδομένη ; dans P. צרוא ועיטרנא. P. paraît être plus près du texte original. La leçon de G. n'était peut-être d'abord qu'une variante à côté de μάχη κατασπεύδουσα en *b*, variante qui s'est ensuite glissée dans le texte et a finalement remplacé la leçon primitive.

XXVIII, 22. οὐ μὴ κρατήσῃ εὐσεβῶν ; dans P. לא תאקד בזדיקא. H. avait תשלט ; cf. Dan., III, 27, די לא שלט נורא בגשמהון.

XXVIII, 26. κατέναντι ἐνεδρεύοντος ; dans P. קדם סנאך. P. a lu אויב au lieu de אורב. — ὁ ἐπισχύων ; dans P. דאחד. H. avait מחזיק, que P. a bien traduit, mais que G. n'a pas compris.

XXIX, 27. ὁ ἀδελφός ; dans P. ארחא. H. avait אֹרַח [3], que G. a lu אח.

XXIX, 28. ἐπιτίμησις οἰκίας ; dans P. כאתא ורביתא. G. paraît n'avoir pas compris מרבית et avoir lu הבית.

XXX, 7. περιψύχων υἱὸν καταδεσμεύει τραύματα αὐτοῦ ; dans P. דמפנק ברה נסגין צולפתה. H. avait יַרְבֶּה פצעיו, « celui qui élève mal son fils augmente ses blessures ». Cf. Job, IX, 17, והרבה פצעי, où P. a également ואסגי צולפתי. G. a lu probablement ירפה, au lieu de ירבה, et a compris ירפא (Job, V, 18, ידיו תרפינה). Dans Ben Sira, XXXIV, 30, καὶ προσποιῶν τραύματα, P. וסגי צולפתה, H. avait aussi והרבה פצעים.

XXX, 10. γομφιάσεις (l. γομφιάσει) τοὺς ὀδόντας σου ; dans P. נקהא שניך. H. avait sans nul doute יַקְהֶה שִׁנֶּיךָ (*Sota*, 49 *a* et passim, surtout *Sanh.*, 109 *b*, בן שהקהה שני מולידיו). Dans Ezéchiel, XVIII, 2, les Septante ont aussi traduit תקהינה par ἐγομφίασαν. Déjà Benzew a יַקֵּהוּ.

[1] On voit que la racine חזר est de l'ancien hébreu par le chaldéen הדר, où l'on retrouve les modifications régulières des lettres.

[2] Voir mes remarques sur XL, 2, dans la *Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.*, II, 101.

[3] Dans XLII, 3, il y a ארח au-dessus de אדון, et là c'est nécessaire. G. a ὁδοιπόρων.

XXXIV, 10. ποιῆσαι κακά ; dans P. למבאשו לחברה. H. avait לְהָרַע, que P. a traduit deux fois, une fois bien (= G) par למבאשו et une fois mal, par לחברה [1]. Cette deuxième traduction ne fut probablement ajoutée que plus tard par quelqu'un qui croyait que le mot להרע n'était pas traduit, à moins d'admettre qu'il y avait d'abord לחברה et que למבאשו est une interpolation venue de G.

XXXIV, 11. καὶ τὰς ἐλεημοσύνας αὐτοῦ ἐκδιηγήσεται ἐκκλησία ; dans P. ותשבחתה נתנין כנושתא. Généralement, on traduit τὰς ἐλεημοσύνας par « ses aumônes », tandis que le צִדְקוֹתָיו de H. signifie « sa droiture » ; cf. Ps., L, 6, ויגידו שמים צדקו. P. traduit librement, mais donne le sens exact.

XXXIV, 12. ἐπὶ τραπέζης μεγάλης ; dans P. על פתורה דגברא עתירא. H. avait שלחן גדול, qu'il faut traduire « table d'un grand », tandis que G. a pris גדול comme un adjectif qualifiant שלחן. Cf. *Abol*, VI, 5, ואל תתאוה לשלחנם של מלכים ששלחנך גדול משלחנם.

XXXIV, 13. κακόν ; dans P. סנא אלהא. H. avait peut-être שֹׂנֵא ה', que G. a lu שְׂנָאָה ; cf. plus haut, XXIV, 1. — ἀπὸ παντὸς προσώπου ; dans P. מן קדם כלמדם. H. avait מפני כל (cf. Prov., XXX, 30, et plus haut, XXVI, 5), que G. n'a pas compris. — δακρύει ; dans P. זיעא עינא. H. avait דִּמְעַת (cf. Jér., XIII, 17), que P. a lu מִדְעַת [2]. P. avait encore une autre traduction qui a pénétré seulement plus tard dans le texte d'après G. : ומן אפא דמיעא דמיעא.

XXXIV, 23. χείλη. Manque dans P. Le mot ספרתא, par suite de sa ressemblance graphique avec סהדותא, a probablement été omis.

XXXIV, 27. ἔπισον ζωῆς ; dans P. איך מיא חיא. H. avait sans doute כמו חיים. P. a pris מו pour מַי, « eau ».

XXXIV, 30. πληθύνει μέθη θυμὸν ἄφρονος εἰς πρόσκομμα ; dans P. סגיאותא דחמרא עבדא לסכלא תוקלתא. H. avait שֵׁכָר הַרְבָּה, « de nombreux spiritueux amènent l'homme à sa chute » (= P.). G. a lu הַרְבָּה.

XXXV, 4. ὅπου ἀκρόαμα ; dans P. באתרא דמשתתא בה חמרא. Le texte que G. avait sous les yeux portait probablement : במקום שָׂמֵעַ ; cf. Ps., CL, 5, צלצלי שמע, et l'arabe سماع, « musique ».

XXXVI, 5. τροχὸς ἁμάξης ; dans P. איך גגלא קלילתא. H. avait אוסן עֲגָלָה ; P. semble avoir pensé à la racine araméenne עגל,

[1] רֵעַ et רָע sont confondus souvent dans l'Ancien Testament et dans les versions, par exemple dans Ps., XV, 4 ; Sir., XII, 10 ; XIII, 21 ; XIV, 9 ; XIX, 17 ; XXXVII, 4 (voir Edersheim, *ad l.*).

[2] Cf. plus haut XVI, 18, où P. a confondu מעד avec עמד. A XXXII, 10, P. a aussi lu תמיד pour תמעט (Edersheim). Par contre, dans Ecclésiaste, XII, 3, je suis disposé à lire ובטלו הטוחנות כי מעדו, « les dents refusent leur service, parce qu'elles branlent ».

« être rapide ». — καὶ ὡς ἄξων στρεφόμενος ; dans P. ואיך חזירא. H. avait כגלגל חֹזֵר, « comme une roue tournante ». P. a lu חֲזִיר. On trouve fréquemment l'expression גלגל חזר dans la littérature rabbinique, par ex. dans l'ancienne baraïta de *Sabbat*, 151 *b* : כי בגלל הדבר הזה תנא דבי רבי ישמעאל גלגל הוא שחוזר בעולם. Voilà donc la racine חזר pour la deuxième fois déjà dans Ben Sira (cf. plus haut, XXVI, 11)[1].

XXXVI, 7, καὶ πᾶν φῶς ἡμέρας ἐνιαυτοῦ ἀφ'ἡλίου ; dans P. מטל דכלהון נהירא יומתא דשנתא משמשין. Au lieu de מִשֶּׁמֶשׁ, P. a lu מִשָּׁנָה.

XXX, 25 ἔφθασα ; dans P. קמת. H. avait קדמתי, lu par P. קמתי.

XXX, 39. ἄγε αὐτόν ; P. חשוביהי. H. avait sans doute (comme en néo-hébreu) נְהַג בוֹ, « traite-le ». G. n'a pas bien compris ici נהג.

XXXII, 3. προσφέρων σεμίδαλιν ; dans P. מן דמקרב קורבנא. H. avait מעלה מנחה (cf. Isaïe, LXVI, 3). Le passage était donc ainsi conçu : גומל חסד מעלה מנחה, « pratiquer la charité, c'est offrir un sacrifice ». Pour גמל חסד, voir plus haut, III, 31.

XXXII, 23. τοῖς ἔθνεσιν ; dans P. לעממא. Les deux versions paraissent avoir lu גוים pour גֵּאִים. Peut-être aussi P. a-t-il été influencé plus tard par G. On retrouve souvent cette confusion.

XXXVI, 17. ἐλέησον λαὸν κύριε κεκλημένον ἐπ'ὀνόματί σου ; dans P. רחדי על עמך דאתקרי שמך עלוהי. Avant d'expliquer ce passage, je dois exposer quelques observations préliminaires. La racine arabe *samouḥa* qui, à la 1re, à la 3e et à la 4e formes, signifie « être bon, bienveillant, généreux », se trouve aussi en hébreu sous la forme de שָׁמַח, mais n'a pas été reconnue jusqu'à présent. Dans Isaïe, IX, 16, les exégètes modernes, à propos du passage difficile, על כן על בחוריו לא יְשַׂמַּח אדני, ont voulu lire, au lieu de ישמח, ou bien יפסח (Lagarde) ou יחמל (Graetz), mots qui tous deux sont bien différents, au point de vue graphique comme par la prononciation, de ישמח[2]. Le mot suivant ירחם montre qu'il faut là aussi un mot qui ait un sens analogue. En lisant יִשְׂמַח, le parallélisme serait parfait. Ce verbe, méconnu jusqu'ici, se trouvait également dans notre passage de l'Ecclésiastique. Le texte original avait שְׂמַח על עמך, que G. a traduit exactement par ἐλέησον, tandis que P. a lu שָׂמַח. Ici aussi, comme dans Isaïe, il y avait comme expression parallèle רחם (G. οἰκτείρησον, P. רחם). La racine שמח semble s'être encore trouvée une autre fois chez Ben Sira, à

[1] J'ai vu après coup qu'Edersheim, invoquant l'opinion de Linde et Bendtsen, a déjà songé à חזר.

[2] Les traducteurs ont eu tous sous les yeux le mot ישמח.

LI, 3, κατὰ τὸ πλῆθος ἐλέους καὶ ὀνόματός σου[1]. P. a בסגיאות רחמיך. H. avait sans doute כרב רחמיך ושמחך ; G. a lu שמך, au lieu de שמחך, et P. n'a pas traduit du tout le mot, ce qui confirme encore mon hypothèse.

XXXVI, 19. τὸν λαόν σου. Comme l'a déjà dit Edersheim, il faut lire ναόν σου[2] (= P. והיכלך). De ce que *Vet. Lat.* a « populum tuum », nous pouvons de nouveau conclure que de nombreuses altérations du texte grec remontent au premier modèle sur lequel ont été copiés tous les mss. que nous avons et qui a aussi servi pour la traduction de la *Vet. Lat.*[3].

XXXVI, 24. φάρυγξ γεύεται βρώματα θήρας ; emprunté à Job, XII, 11, וחך אכל יטעם לו, ce que les commentateurs n'ont pas encore remarqué. Toutefois, Edersheim renvoie à Job, XXXIV, 3.

XXXVI, 29. ὁ κτώμενος γυναῖκα ἐνάρχεται κτήσεως ; dans P. בריש קנינך קני אנתתא מבתא. H. avait ראשית קנין קָנָה אשה ; G. a lu קָנָה, ce qui lui a fait mettre dans *b*, κατ'αὐτόν. Cf. Edersheim, *ad l.*

XXXVII, 5. χάριν γαστρός (manque dans P.) semble provenir d'une confusion de קֶרֶב avec קָרָב.

XXXVII, 6. ἐν τῇ ψυχῇ σου ; dans P. בקורבא. H. avait בְּקִרְבָּהּ, que P n'a pas compris.

XXXVII, 8. τίς αὐτοῦ χρεία ; dans P. מנא בעא. H. avait מה חֶפְצוֹ

XXXVIII, 16. κατάγαγε ; dans P. אסנא. Au lieu de הוֹרֵד, P. a הָרֵב.

XXXVIII, 25. ἐν υἱοῖς ταύρων ; dans P. עם בני תורא. G. qui a mal compris croit que les jeunes taureaux forment le sujet de sa conversation, tandis qu'en réalité il leur parle (= P.).

XXXVIII, 28. ἐν θέρμῃ καμίνου ; dans P., au lieu de בחמתא דנורא, il faut lire בחמתא דכורא.

XXXVIII, 32. περιπατήσουσιν ; dans P. נסמנון. G. a lu יעברו, au lieu de ירעבו (Edersheim). En général, P. est ici plus clair.

XLI, 11-12. Ce passage a servi à la citation libre de la baraïta dans *Kalla*, dont MM. Cowley et Neubauer (n° LXV) ne peuvent pas indiquer la source.

LI, 7. Se rapporte à Isaïe, LIX, 16, et LXIII, 5.

Vienne, mai 1897.

FÉLIX PERLES.

[1] La leçon ἐλέους ὀνόματός σου, qu'on trouve dans quelques mss. plus récents et que connaît déjà *Vet. Lat.*, n'a été adoptée que plus tard, pour remplacer la leçon primitive qui était incompréhensible.

[2] A XLIX, 12, il faut aussi lire, avec A., ναόν pour λαόν ; de même, L, 1, il y a la leçon erronée de λαόν.

[3] Voir mes observations dans *W. Z. K. M.*, XI, 100-101.

UN

RECUEIL DE CONTES JUIFS INÉDITS

(SUITE [1])

IX.

f° 326 *b*.

מעשה שהיה מעבדי דוד המלך שהיו יושבין בסעודה והיו אוכלין
שם בצים והיה אחד רעב ביותר ואכל חלקו הניתן לו קודם חבריו
והיה מתבייש מפני שאין לפניו כלום, אמר לחבירו היושב אצלו
הלוני ביצה אחת א"כ אלוה לך עד שתדור לי בפני עדים שתתן לי
אותו וכל הריוח שיכול אדם להרויח מביצה אחת עד אותו זמן
שאשאלהו לך א"כ הן ונתנו לו בפני עדים, לאחר זמן מרובה בא ושאלו
ממנו, אמר לו אין לך עלי אלא ביצה אחת, הלכו לפני דוד המלך ומצאו
שלמה יושב פתח שער שכך היה מנהגו של שלמה שהיה יושב פתח

IX.

Les serviteurs du roi David étaient à table et mangeaient des œufs. Or, l'un d'eux, qui avait très faim, mangea sa part avant ses compagnons, mais, rougissant de n'avoir plus rien devant lui, il demanda à son voisin de lui prêter un œuf. « Je te le prêterai à la condition que tu jures devant témoins de me le rendre avec tout le profit qu'on en pourrait tirer jusqu'au jour où je réclamerai ma créance ». L'homme y consentit, et l'autre lui donna l'œuf devant témoins.

Longtemps après, il vint présenter sa réclamation. « Je ne te dois qu'un œuf », répondit l'homme. Ils allèrent devant David et trouvèrent Salomon à la porte, car il avait l'habitude de se placer à l'en-

[1] Tome XXXIII, p. 47 et 233.

שער המלך וכל מי שבא לידון לפני המלך היה שואלו מה טיבך אצל המלך, אמר לו כך וכך היה מעשה ביני ובין פלוני, וכשבא זה שלוה הביצה מחבירו א"ל שלמה מה טיבך אצל המלך א"ל כך וכך היה מעשה א"ל לך לפני המלך וכשתחזור ספר לי מה שיאמר לך המלך, נכנסו לפני המלך דוד (*sic*) הביא התובע עדים שכך היה התנאי ביניהם לשלם לו הריוח שיכול אדם לעשות מביצה אחת מאותו זמן עד עכשיו, א"ל המלך דוד לך ושלם לו. א"ל איני יודע כמה. נתנו החשבון לפני המלך בשנה אחת אפרוח אחד, בשנה שניה אותו אפרוח יכול להוליד עד שמונה עשרה אפרוחים, בשנה שלישית אילו שמונה עשרה אפרוחים מביא כל אחד ואחד י"ח אפרוחים וכן בשנה רביעית עד שעלה החשבון לממון גדול מיד יצא זה בפחי נפש, פגע בו שלמה וא"ל מה אמר לך המלך א"ל כך חייבני המלך ועולה לחשבון גדול א"ל שמע בקולי ואני איעצך עצה טובה, א"ל לחיים. א"ל לך וקנה לך פולין ותבשלם וביום פלוני רוצה המלך לילך במקום פלוני ותעמוד לו על הדרך ובכל שעה (*sic*) גדודי המלך עובר (!) לפניך הזרע הפולין על שדה חרושה שעל הדרך וכל מי שישאל אותך מה אתה זורע אמור לו פולין מבושלין אני זורע, ואם יאמרו לך מי ראה מעולם פולים מבושלין נזרעים, אמור לו ומי ראה מעולם ביצה מבושלת

trée du palais et il demandait à tous ceux qui venaient pour un procès devant le roi ce qui les amenait. Lors donc que se présenta l'emprunteur de l'œuf, Salomon s'enquit de ce qui l'amenait, et l'autre lui exposa son cas. « Va chez le roi, et, à ton retour, tu me raconteras ce qu'aura dit le roi. »

Ils entrèrent chez le roi David. Le poursuivant produisit des témoins qui attestèrent la convention faite entre eux, à savoir qu'il rembourserait tout le bénéfice susceptible d'être réalisé par un œuf dans ce délai. Le roi David lui dit : « Va donc et paie-le. » L'autre répondit qu'il ignorait le montant de cette somme. On fit alors devant le roi le compte. Première année, un poussin. Deuxième année, ce poussin pourra donner naissance à dix-huit poussins. Troisième année, ces dix-huit poussins pourront en avoir chacun dix-huit. Pareillement la quatrième année. La somme était énorme : l'homme sortit tout consterné. Salomon, le rencontrant, lui demanda ce qu'avait dit le roi. L'autre lui rapporta l'arrêt de David et que la somme était énorme. « Ecoute-moi, dit Salomon, je vais te donner un bon conseil. — Je veux bien. — Va acheter des pois et cuis-les. Tel jour le roi doit se rendre en tel endroit. Tu te tiendras sur le chemin, et tout le temps que l'escorte du roi passera devant toi, tu sèmeras les pois dans un champ labouré en bordure du chemin. A tous ceux qui te demanderont ce que tu sèmes, tu répondras : « Des pois cuits ». Si on te dit : « Qui a jamais vu semer des pois cuits ? », tu répliqueras : « Et qui a jamais vu un œuf cuit dont soit sorti un poussin ? »

L'homme alla aussitôt faire tout cela. Il se tint sur la route et sema ses pois cuits. Lorsque vint l'armée du roi, on lui demanda ce qu'il

שיצא ממנה אפרות, מיד הלך ועשה כן והיה עומד על הדרך וזורע מבושלית וכשבאו גדודי המלך אמרו לו מה אתה זורע אמר להם פולין מבושלים נזרעים, אמרו לו ומי ראה מעולם [*bourdon*] ביצה מבושלת שיצאה ממנה אפרוח. וכן היה אומר לכל גדוד וגדוד עד שבא הדבר לפני המלך. כיון ששמע המלך כן א"ל ומי לימדך דבר זה, א"ל אני בעצמי א"ל דוד יד שלמה היתה עמך בדבר זה, א"ל בחייך אדוני המלך הוא ציוני לעשות הדבר הזה ומראש ועד סוף, שלח המלך אחרי שלמה א"ל המלך מה תאמר בדבר זה א"ל שלמה היאך הוא חייב בדבר שלא בא לעולם, אותה ביצה מבושלת היתה ולא היה(!) ראוייה לאפרוח א"ל ילך ויפרע לו ביצה אחת ועל זאת נאמר לשלמה אלהים משפטך למלך תן וצדקתך לבן מלך.

X.

f° 327

מעשה היה בשני אחין אחד עשיר ואחד עני והיה לעני בנים ובנות הרבה, ולעשיר לא היה לו כי אם בת אחת והיה העשיר צר עין כנגד אחי[1] כי הוא לא רוצה לעשות לו שום טובה הנאה שבעולם

semait : « Des pois cuits ». — « Qui a jamais vu semer des pois cuits? — Et qui a jamais vu un œuf cuit dont soit sorti un poussin? » Ainsi disait-il à chaque troupe qui l'interrogeait.

La chose vint aux oreilles du roi. Celui-ci demanda à l'homme : « Qui t'a appris cela? — Moi-même. — La main de Salomon est dans cette affaire ! — C'est vrai, Sire, c'est lui qui m'a prescrit de faire tout cela, du commencement à la fin. » Le roi, ayant mandé Salomon, lui demanda : « Que veux-tu dire par là ? — Comment cet homme serait-il redevable pour une chose impossible? Cet œuf était cuit, il n'était donc pas susceptible de produire un poussin. — Qu'il ne paie donc qu'un œuf, dit David ! » C'est pourquoi il est écrit : « A Salomon. Dieu, donne ta justice au roi et ta grâce au fils du roi » (Ps., LXXII, 1).

X.

Il était une fois deux frères, dont l'un était riche et l'autre pauvre. Celui-ci avait beaucoup de fils et de filles; celui-là n'avait qu'une fille. Le riche était avare et ne voulait faire aucun bien à son frère; le pauvre avait un fils, nommé Isaac, jeune homme très beau et qui apprenait bien (*sic*). Le riche l'aimait beaucoup plus que son frère et ses autres neveux.

[1] Peut-être faut-il lire אחיך.

והיה לעני בן אחד ששמו יצחק והוא היה בחור וטוב יפה תואר מאד ולומד בטוב והיה העשיר אוהבו מאד יותר מאחיו וכל בניו, ויהי היום שהיה ערב פסח ולא היה לעני שום דבר ממה (*sic*) לקנות חטים לפסח לעשות לו מצות ולבניו, בא אל אחיו העשיר וא"ל אדוני בחסדך תגמול לי חסד גדול ועשה באהבת השם אלהינו ולוה לי כור של חטים לפרנס אני (!) וביתי בזה היום טוב. א"ל העשיר אם תתן לי ערבון אלוה אותו לך, א"ל מה הערבון אשר אתן לך כי אין בידי כלום, א"ל הבא לי יצחק בנך כי אתה אוהבו יותר מכל בניך ויהיה לי למשמרת עד שתפרע לי מה שאלוה לך, הלך העני והביא לו יצחק בנו ולוה לו עליו כור של חטים ובכל יום ויום אותו יצחק הולך לבית המדרש ולומד בפני הרב יומם ולילה, ובכל לילה בתו של אותו עשיר דודו מתאחרת וממתנת אותו עד שבא, וכן היה מנהגה תמיד בכל הלילות, יום אחד קרא הרב לאותו יצחק וא"ל לך בני שמע בקולי לאשר אני מצוה אותך ויהי אלהים עמך בלילה הזה מיד כשתבא לבית דודך ותמצא שם קרובתך קחנה ותחבקנה ונשוק אותה. א"ל ר' איך אעשה הרעה הזאת להשיא יצר הרע עלי ככל זמן שיכולתי להמלט ממנו א"ל בשבועה לא אניחך עד שתישבע לי שתעשה זאת, עמד הבחור והישבע (!) לו כשבא לביתו מצאה

Un jour, veille de Pâque, le pauvre n'avait pas de quoi acheter du froment pour Pâque, afin de fabriquer des pains azymes à son usage et à celui de ses enfants. Il alla chez son frère, le riche, et lui dit : « Mon seigneur, dans ta bonté, fais-moi une grande grâce, pour l'amour de l'Eternel, notre Dieu : prête-moi une mesure de froment pour me nourrir moi et les miens pendant cette fête. — Si tu me fournis une caution, je te ferai ce prêt. — Quel gage te donner, puisque je n'ai rien ? — Amène-moi ton fils Isaac, que tu préfères à tous tes fils, et il sera en nantissement chez moi jusqu'à ce que tu m'aies remboursé mon prêt. »

Le pauvre alla chercher son fils Isaac, et son frère lui prêta une mesure de froment. Or, chaque jour, Isaac allait à l'école, s'instruisait auprès de son maître jour et nuit (*sic*). Chaque nuit, la fille du riche s'attardait, attendait le retour de son cousin. Ainsi faisait-elle toutes les nuits. Un jour, le maître d'école dit à Isaac : « Mon fils, écoute-moi, obéis à mes recommandations (Gen., XXVII, 8) et que Dieu soit avec toi (Ezra, I, 3). Cette nuit, dès ton arrivée à la maison de ton oncle, quand tu rencontreras ta cousine, prends-la dans tes bras et embrasse-la. — Maître, comment commettrai-je cette faute (Gen., XXXIX, 19) d'exciter contre moi le mauvais penchant, alors que je puis y échapper ? — Je jure de ne pas te laisser avant que tu ne m'aies promis par serment de m'obéir. » Le jeune homme le lui jura.

Quand il revint chez lui, il trouva sa cousine prête à lui ouvrir la porte ; elle le fit et ils allèrent s'asseoir près de l'âtre. Elle lui avait préparé un repas selon sa coutume. Il lui dit : « Je ne mangerai ni ne boirai », et il se mit à pleurer. « Mon ami, mon parent, lui

מוכנת כנגדו לפתוח לו הפתח ופתחה לו והלכו וישבו סביב
האש והיא הכינה לו לאכול כמנהגה, והוא אמר לה לא אוכל
ולא אשתה וישב ובכה ואמרה לו אהובי קרובי מה יש לך הגד לי
מה יש לך ואם תצטרך לשום דבר ומה שאלתך ובקשתך ועל מה
אתה בוכה והוא לא רצה לומר לה כי נתבייש ממנה לומר לה,
ויהי היא מתאמצת לדעת מה זה ועל מה זה, והגיד לה הכל כאשר
נשבע בפני רבו וכאשר ציוהו, אמרה לו אהובי איש כלבבי אל תנכה
בשביל זה והלכה וחבקה אותו ונשקה לו בפיו כמה פעמים ואמרה לו
אל תתבייש קרובי ממני כי אני אוהבת אותך מאד מאהבה עזה (*sic*) כי אחי
ובשרי אתה ואבי אוהב אותך כבבת עינו ותדבר על לבו ופייסה אותו
בדבריה והאכליתו והשקתו והלך ושכב במטתו עד למחר, ולמחר בא
לפני רבו א"ל רבו עשית ככל אשר צויתיך א"ל כן וסיפר לו כל
הענין, א"ל הזהר שתעשה עד תשעה לילות, וכן עשה ולאחר תשעה
לילות א"ל רבו לך שכוב הלילה במטתה א"ל איך אעשה זאת ושמע
דודי והרגני, א"ל רבו עשה כאשר אני מצוה אותך ואל תניח, הלך
הבחור ושכב עמה במיטתה ונטל חרב ושם ביניהם וישכבו יחד וישנו
עד הבקר, ויקם דודו וילך דרך החצר לעשות צרכיו וימצאם שוכבים
יחד והחרב ביניהם והם ישנים ונטל טליתו ופירס עליהם ואמר יהי

dit-elle, qu'as-tu, raconte-moi ce que tu as (*sic*) ; as-tu besoin de quelque chose, dis ce que tu demandes ; pourquoi pleures-tu ? » Mais il ne voulut pas le lui dire, tant il était honteux. Comme elle insistait pour le savoir, il finit par lui révéler tout, le serment qu'il avait fait à son maître et l'ordre qu'il avait reçu de lui. « Mon ami, mon chéri, lui dit-elle, ne pleure pas pour cela. » Et elle l'embrassa, le baisa sur la bouche nombre de fois et lui dit : « Mon parent, ne sois pas honteux devant moi, car je t'aime passionnément d'un violent amour ; tu es mon frère et ma chair (Gen., XXIX, 15), et mon père te chérit comme la prunelle de ses yeux. » Elle lui parla au cœur (Gen., X, 21), l'apaisa et lui servit à manger et à boire. Il alla se coucher ensuite, et il dormit jusqu'au matin.

Le matin, dès qu'il fut arrivé, son maître lui dit : « As-tu fais tout ce que je t'avais recommandé ? — Oui. » Et il lui raconta toute l'histoire. « Continue pendant neuf nuits », lui dit son maître. Pendant neuf nuits il se comporta ainsi. Ensuite, son maître lui dit : « Cette nuit il faudra coucher dans son lit. — Comment ferais-je pareille chose ? Mon oncle l'apprendrait et me tuerait. — Fais comme je te l'ordonne, de tout point. » Le jeune homme alla et coucha avec elle dans son lit ; mais il avait pris une épée et l'avait mise entre eux deux. Ils dormirent ensemble jusqu'au matin.

L'oncle, s'étant levé et ayant traversé la cour pour satisfaire à un besoin, les trouva couchés ensemble, une épée entre eux, et endormis. Il prit son châle et l'étendit sur eux. Il s'écria : « Qu'il soit agréable devant le Dieu d'Israël que votre couche soit intacte et que rien de mal ne soit fait par vous ! » Il alla dans la cour, revint dans

רצון מלפני אלהי ישראל שתהא מיטתכם שלמה שלא ימצא מכם
פסול, הלך לחצר ושב לחדרו וספר לאשתו והיא היתה צרת עין על
אותו יצחק כי אינה אוהבת אותו ותאמר הכזונה יעשה את בתינו
אמר לה אם היה בדעתו לפגום אותה לא היה שם חרב ביניהם אלא
לא עשה כי אם באהבתם זה את זה, והיה בדעת אשתו ליתן בתה
לאחיה והוא עם הארץ ואינו יודע ללמוד וכשנערו משנתם וראה
יצחק טלית דודו פרוס עליהם בכה ואמר ואני אנה אני בא כי דודי
היה (sic) כאן וראה אותנו ואמר אוי לי אוי לי אנה מפניו אברח כי הוא
יהרוג אותי מוטב לי לילך לטבוע עצמי בנהר ולא יודע לשום אדם
מלהמתין ביאת דודי כי לא הלך כי אם להביא עמו שום חרב להורגיני וזה
החרב לא ראה אותו, מה עשה הלבישו(!) וקם ממיטתו וכשהיה לבוש רצה
לטבוע עצמו בנהר וכשהיה רץ אל הנהר פגעה בו אמו ואמרה לו בני
לאיזה מקום אתה הולך כל כך במהירות, אמר לה אמי בבקשה ממך הניחני
אמרה לו לא אניחך עד שתאמר לי להיכן תלך, עמד וסיפר לו כל
המעשה, אמרה לו בני אל תתעצב בלבך ואל תתן דאגה ללבך כי
בעזרת הצור אצילך ולך עמי ואטמין אותך עד שארע דעת דודך מה
חשב לעשות ועד שוב חמתו ושכח את אשר עשית לו, הלך עם אמו
ועשה כל אשר צותה עליו והטמינה אותו, ואחר כך הלכה אמו אל

sa chambre et raconta tout à sa femme. Or, celle-ci était dure pour cet Isaac, qu'elle n'aimait pas ; aussi s'écria-t-elle : « Agirait-on avec notre fille comme avec une mauvaise femme ? » (Gen., XXXIV, 31). Son mari lui répondit : « S'il avait eu l'intention de mal faire, il n'aurait pas mis une épée entre eux. Il n'a fait cela que parce qu'ils s'aiment. »

Mais la femme voulait marier sa fille à son frère, qui était un ignorant, incapable d'étudier.

Lorsque les jeunes gens se réveillèrent et qu'Isaac vit le châle de son oncle étendu sur lui, il se mit à pleurer en disant : « Où irai-je, car mon oncle était ici et il nous a vus. Malheur à moi, malheur à moi, où fuirai-je devant lui (Ps., CXXXIX, 7), car il me tuera. Mieux vaut me jeter dans la rivière, pour que personne ne le sache, que d'attendre l'arrivée de mon oncle, car il n'est parti que pour aller chercher une épée, afin de me tuer ; il n'a pas vu cette épée. »

Que fit-il ? Il s'habilla, se leva de son lit et, lorsqu'il fut vêtu, il voulut aller se jeter dans la rivière. Comme il y courait, sa mère le rencontra et lui dit : « Mon fils, où vas-tu si vite ? — Je t'en prie, laisse-moi. — Je ne te laisserai pas que tu ne m'aies dit où tu vas. » Il lui raconta alors l'histoire. « Mon fils, lui dit-elle, ne t'afflige pas et ne te mets pas d'inquiétude au cœur, car, avec l'aide de Dieu, je te sauverai. Viens avec moi, je te cacherai jusqu'à ce que je connaisse les intentions de ton oncle, et jusqu'à ce que sa colère soit passée et qu'il ait oublié ce que tu lui as fait. »

Il alla avec sa mère, fit tout ce qu'elle lui prescrivit et se cacha. Puis elle alla chez l'oncle, qu'elle trouva assis. « Mon seigneur, lui

בית דודו ומצאה שם דודו יושב אמרה לו אדוני היכן יצחק בני
אמר לה יהי מכירו ברוך וישמרהו מכל רע לא ידעתי היכן הוא
אמר לה מה היום מיומים שבאת אלי לשאול לו ידעת ממנו שום
דבר הגידי לי אמרה לו לאו, מיד הבינה האשה שאין בדעתו עליו וכי
הוא אוהב אותו כלבו הוציאה אותו והלך לבית דודו ולא שמע קול
נוגש ומדבר אליו כי אם טוב. מה עשתה אמו הלכה לבית הרב
וסיפרה לו כל המאורע, ואמר לה בתי ידעתי כי ממני היתה הזנר
ולכבוד שמים נתכוונתי, והמתיני ואדבר אל דודו אולי יתן לו בחן,
חזרה לביתה והוא שלח אחרי דודו ובא אליו ואמר לו מפני מה אין
אתה משיא את בתך כי היא גדולה מאד ועומדת על פרקה, א"ל
ידעתי כי היא ראויה לנשא אבל לא ידעתי למי אתן אותה, א"ל
הרב למי אתה רוצה ליתן אותה כי אם ליצחק נכדך (sic) כי הוא
טוב תואר ויפה מראה ותלמיד חכם רעניו ושפל רוח וביישן וחכם ונבון
אין כמוהו וטוב תתן אותה לו מתתן אותה לאיש אחר, א"ל ידעתי כי כל
זה(!) הדברים אמיתים ונכוחים וכל המעלות האילו נתקיימו בו כי הוא נחמד
ונעים ואהוב מאד בעיני אבל אשתי אינה רוצה ליתנה כי אם לאחיה
א"ל הרב אחיה עם הארץ ואינו יודע כלום ללמוד וזה תלמיד חכם
אין בכל הישיבה סבר כמוהו, א"ל אם רצונך תשגר אחר אשתי ונדעה

dit-elle, où est Isaac mon fils ? — Que celui qui le connaît soit béni (Ruth, II, 19) et qu'il le garde de tout malheur, je ne sais pas où il est. Qu'y a-t-il donc de particulier aujourd'hui que tu sois venue m'adresser cette question ? Sais-tu quelque chose de lui, révèle-le-moi. — Non ». Aussitôt la femme comprit qu'il n'avait pas de mauvaises intentions contre son fils et qu'il l'aimait comme son cœur. Elle le fit sortir, et le jeune homme revint chez son oncle. Il n'entendit aucune parole malveillante, mais, au contraire, du bien.

Que fit la mère ? Elle alla chez le rabbin et lui raconta tout ce qui s'était passé. « Je le savais, lui dit-il, car c'est moi qui ai été l'instigateur de tout cela, et je l'ai fait pour la gloire de Dieu. Attends, je parlerai à son oncle et peut-être lui donnera-t-il sa fille. »

Elle revint chez elle, et lui, il fit appeler l'oncle. Celui-ci se rendit chez le rabbin, qui lui dit : « Pourquoi ne maries-tu pas ta fille ; la voilà très grande et d'âge à se marier ? — Je sais qu'elle est bonne à marier, mais je ne sais à qui la donner. — A qui voudrais-tu la donner, sinon à Isaac, ton neveu ? C'est un beau garçon, de belle figure, un talmudiste, modeste, humble, discret, et cependant il n'a pas de rival en science et en intelligence. Mieux vaut la lui donner que la donner à un autre (Gen., XXIX, 19). — Je sais que tout cela est vrai et exact, qu'il a toutes ces qualités, qu'il est agréable, excellent, et je l'aime beaucoup ; mais ma femme ne veut pas lui donner sa fille, elle veut pour gendre son frère. — Mais son frère est un ignorant, qui ne sait pas étudier, tandis que celui-ci est un talmudiste, et il n'y a pas à l'école, de dialecticien comme lui ! — Si tu veux, mande ma femme, que nous sachions ses intentions en cette affaire. »

מדה יש בלבדה לעשות מזדה הענין, שיגרר אחריה ובאדה לפני הרב
ושאלה לו לשלום ואמר לה הרב ברוכה את בתי לי״י ואמר לה הדברים
האילו, ואמרדה כי אין בדעתה ליתן לבתו כי אם אחי א״ל הרב אחיך
עם הארץ הוא והוא אינו יודע כלום ללמוד וזה חכם מחוכם בתורה,
וטוב תתך אותה אל יצחק נכדך מתתך אותה לאיש אחר, אמרה לו אם
כן הוא ילך יצחק ואחי לסחורה ואתן לכל אחד מהם מאה דינרים
ואיזה מהם שירויח יותר בזה השנה לסוף שנה זו אתן לו בתי ועגדה
הרב ובעלה טוב הדבר אשר דברת, נפרדו מאת פני הרב והלכו לביתם
ויתנו לכל אחד ואחד מאדה דינרים והלך כל אחד לדרכו, יצחק הלך
למדינת הים ונכנס בספינה אחת לעבור הימה, וכשהיתה בתוך הים
באה רוח סערה גדולה בים מפרק הרים ומשבר סלעים וישבר
האניה וישבעו כל האנשים אשר בתוך הספינה ונעשה לו נס ומצא
קרש אחד מן הספינה ורכב עליו עד שבא לאי אחד אחת מאיי הים
וישב שם וירעב מאד לאכול כי כבר עברו שלשה ימים שלא אכל
ולא שתה ולא הידה שום דבר לאכול, מה עשה הלך ולקט עשבים
ואכלם כיון שאכל אותם צבה בטנו ונפחו זרועיו וירכיו וראשו וכל גופו
היה נפוח מאד ונפלו ציפורני ידיו ורגליו ושערות ראשו בכה בכידה
גדולה ומרה, וישא עיניו וירא עשב אחד גדל בצדו שם הקב״ה

Il la fit appeler, et elle vint devant le rabbin, qu'elle salua : « Bénie sois-tu par l'Eternel, ma fille », lui dit-il, et il lui rapporta l'entretien qu'il avait eu avec son mari. « Oui, mais j'ai l'intention de donner ma fille à mon frère. — Ton frère n'est qu'un ignorant, qui ne sait rien apprendre, tandis que l'autre est très savant dans la Loi. Mieux vaut la faire épouser à Isaac, ton neveu, qu'à un autre homme. — S'il en est ainsi, que lui et mon frère partent pour commercer ; je donnerai à chacun d'eux cent deniers, et celui qui aura gagné le plus cette année, à la fin de l'année aura ma fille. — Très bien », lui répondirent le rabbin et son mari.

Ils prirent congé du rabbin et revinrent chez eux ; ils donnèrent aux deux rivaux cent deniers, et chacun prit son chemin.

Isaac, pour aller en pays d'outre-mer, monta sur un vaisseau. En mer, une tempête violente, brisant les montagnes et détruisant les rochers (I Rois, XIX, 11), se mit à souffler, le navire se fendit et tous les passagers se noyèrent. Par miracle, il trouva une poutre du navire, il l'enfourcha et arriva ainsi dans une île. Il y débarqua, mais il était affamé, car il n'avait ni mangé ni bu depuis trois jours, et il n'avait rien à manger. Que fit-il ? Il alla cueillir des herbes et les mangea. Aussitôt son ventre enfla, ses bras, ses cuisses, sa tête, tout son corps se gonfla, les ongles des mains et des pieds, ses cheveux tombèrent, et il se mit à pousser des gémissements. Levant les yeux, il aperçut une herbe qui avait poussé près de lui. Dieu lui inspira la pensée d'en manger. Il étendit la main, prit de cette herbe et en mangea. Aussitôt sa chair redevint comme celle d'un jeune homme, et il fut guéri. Puis il se nourrit de cette herbe tout le temps qu'il resta

בלבו לאכול ממנו והושיט ידו ולקח מאותו עשב ואכל ומיד שנה בשרו כבשר נער קטן ונתרפא ומאותו עשב היה ניזון כל זמן(...) שם, לאחר שתי שבועות ראה ספינה אחת באה וקרא אל רב החובל וא"ל הניחני ואכנס בתוך ספינתך ואלך עמך לאיזה מקום שתלכו. ואני אתן שכרך כי אני רופא טוב ומומחה לרפא כל נגע ומחלה א"ל בוא ברוך י"ו מה טיבך בכאן והיאך באתה הנה סיפר לו כל המעשה ולקח מן השני מיני עשבים הרבה מאד משאוי לשני חמורים ונכנס בספינה והלכו יחד והוליכם הרוח אל עיר אחת שהיו רוב אנשי העיר מצורעים וגם המלך היה מצורע, בא אל המלך וישתחו לאפיו ארצה ויאמר לו מי אתה א"ל אדוני רופא אחד אני, ויודע אני לרפא אותך מצערתך א"ל המלך אם תוכל לרפא אותי אתן לך חצי מלכותי, נתן לו לאכול מן אותו עשב לצבות בטנו ואכל ממנו וצבה בטנו ונפח כל גופו ואחר כך נתן לו מן העשב האחרת ונתרפא כל בשרו ולא היה בו בכל גופו לא פגע וחבורה ולא ככל מום רע ושבה בשרו כבשר נער קטן והיה בריא וקל וגיבור מאד, עמד המלך ונפל לפני רגליו וא"ל אתה החייתני הנה מלכותי לפניך קח החצי ממנו ויהיה לך במתנה ובכל אוצרותי תלך ותקח כל מה שתרצה

en cet endroit. Au bout de deux semaines, il aperçut un navire qui arrivait. Il appela le capitaine et lui dit : « Permets-moi d'entrer dans ton navire, j'irai partout où vous irez; je te récompenserai, car je suis un excellent médecin qui guérit toutes les maladies. — Viens, béni de l'Eternel. Que fais-tu ici et comment y as-tu arrivé? » Il lui raconta alors toute son histoire.

Il prit des deux espèces d'herbes en quantité considérable, la charge de deux ânes, et il entra dans le navire.

Le vent les conduisit dans une ville dont tous les habitants étaient lépreux, même le roi. Isaac se présenta au roi, se prosterna à terre devant lui. « Qui es-tu, lui demanda le roi? — Un médecin, et je saurai te guérir de ta lèpre. — Si tu peux me guérir, je te donnerai la moitié de mon royaume. » Il lui fit prendre de cette herbe pour lui faire enfler le ventre. Son ventre enfla, en effet, et tout son corps se gonfla. Puis il lui donna de l'autre herbe, et toute sa chair fut guérie; il n'avait plus sur tout le corps ni plaie, ni marque ; sa chair redevint comme celle d'un jeune homme. Il était bien portant, léger et extrêmement vigoureux. Le roi se jeta à ses pieds, lui disant : « Tu m'as ressuscité, mon royaume est devant toi, prends-en la moitié, je t'en fais cadeau ; visite tous mes trésors et empare-toi de tout ce que tu veux, tout est à toi. Tu seras préposé à ma maison, tout mon peuple t'obéira, j'élèverai seulement le trône au-dessus de toi (Gen., XLI, 46). — Je ne veux rien de ton royaume, je désire seulement une ville qui appartient à une province de ton frère. Tu lui donneras en échange de cette cité une autre ville de ton royaume. Je serai le chef de cette ville et les habitants me serviront et me paieront des impôts. — Qu'il soit fait comme tu l'as dit ! »

כי הכל שלך ואתה תהיה על ביתי ועל פיך ישק כל עמי רק הכסא אגדל ממך ויען יצחק ויאמר איני רוצה מכל מלכותך מאומה כי אם עיר אחת שיש באותה מדינת פלוני אחיך ותתן לו בחילוף אותה עיר עיר אחרת במלכותך ואני אהיה שליח ומושל מאותה (*sic*) עיר והאנשים אשר בתוכה יהיה(!) למס ויעבדוני א"ל המלך כן יעשה כאשר דברת ויצו המלך ויכתב ספרים אל אחיו לעשות כל רצון זה האיש אשר יבקש ממנו ויבחר במלכותו איזה עיר שירצה בחילוף אותה עיר ויכתב ויחתום בטבעת המלך וירפא כל החולים וכל המצורעים אשר היו באותה עיר ויתן לו המלך כסף וזהב לרוב ואבנים טובות ומרגליות ועבדים ושפחות ואתונות וגמלים טעונים ממון כבד וישלח אותו אל אחיו לעשות חפצו ויבא אליו ויאמר לו אדוני כדברים האלה שלח אליך המלך לאמר והנה הספרים חתומים מטבעתו, כיון ששמע כך שנתרפא המלך אחיו שמח שמחה גדולה ועשה לו משתה גדול ונתן לו כסף וזהב לרוב והשליטו באותה עיר שהיה אביו ואמו ודודו בה ונעשה שר ושליט מאותה (*sic*) עיר ובא בתוך העיר ברכב גדול במקנה בכסף ובזהב, והלך ופנה (*sic*) בתוך המגדל הוא וכל אוצרותיו ועבדיו ופרשיו וכל חילו, ואותו היום נשלמה השנה והכינו כל צרכי החופה ליתן הנערה אל אחי אמה, כיון שראו שלא בא יצחק וזה בא רצו ליתן לו הנערה והכינו הכל לבא ולקדש אותה,

Le roi fit écrire à son frère d'exécuter ce que demanderait cet homme, et de choisir dans son royaume la ville qu'il voudrait en échange de cette ville. Il scella la lettre du cachet du roi (Esther, VIII, 10).

Isaac guérit tous les malades et lépreux qu'il y avait dans la ville, et le roi lui donna de l'argent et de l'or en abondance, des pierres précieuses, des perles, des serviteurs, des servantes, des ânesses, des chameaux chargés de beaucoup d'argent. Puis il l'envoya à son frère pour qu'il exauçât son désir.

Isaac arriva chez lui et lui dit : « Sire, voilà ce que le roi t'envoie dire et voici les lettres scellées de son sceau ». En apprenant que le roi avait été guéri, son frère se réjouit extrêmement et fit à Isaac un grand festin ; il lui donna de l'argent et de l'or en abondance et le pouvoir sur la ville où son père, sa mère et son oncle demeuraient. Il devint le chef et le prince de cette ville, et il y entra avec une grande cavalerie, des troupeaux, de l'argent et de l'or.

Il alla et disposa dans cette tour, lui, ses trésors, ses serviteurs, ses cavaliers et toute son armée.

Or, ce jour-là finissait l'année. On fit tous les préparatifs de la noce pour le mariage de la jeune fille avec son oncle. Voyant qu'Isaac n'était pas revenu, tandis que l'autre l'avait fait, on résolut de lui donner la jeune fille. On prépara donc tout pour qu'il l'épousât.

Les Juifs voyant qu'ils avaient un nouveau seigneur, le craignant fort, ne voulurent pas procéder au mariage sans sa permission. La

וכיון שראו היהודים שהיה להם שלטון חדש עליהם פחדו ורעדו
ממנו מאד ולא רצו להכניסה לחופה בלא רשות השלטון, עמדה
אמה והלכה אל השלטון ויכירה יצחק והיא לא הכירה אותו וחנה
לפניו ותשתחו לאפיה ארצה ותאמר לפניו אדוני ברוך בואך ויגדל
המקום שלותך ויאריך ימיך במלכותך הנה יש לי בת אחת גדולה
והגיע זמנה ליכנס לחופה וכל צרכי הסעודה מוכנים תן לנו רשות
להכניסה לחופה וכל זה עשתה כדי למהר הקידושין כי היה לה פחד
שמא יבא יצחק ענה לו השלטון ואמר אני רוצה להיות שם כשיקדש
האיש בתך ואראה היאך אתם מקדשין נשותיכם, אמרה לו לחיך
ולשלותך, הלכה לביתה וקשטה ופירכסה בתה והכניסה לבית הנישואין
ובאו כל היהודים שם לנהוג כבוד לחתן ולכלה ושלחו אחר השלטון
ובא שם וכשרצה האיש לקדש הנערה געד בו השלטון ואמר אין
לך דין לקדש אותה כי לי משפט הקידושין כי אני יצחק וזה אבי
וזה אמי וזה דודי וכן היתה התנאי בינינו וסיפר להם ובפניהם כל
התנאים שהיו ביניהם ואמרו כולם אמת ונכון הדבר כי לך
המשפט לקדש ולך וקדש אותה וזכי במקחך, והלך וקדש אותה
והכניסה לחופה וישמחו כולם אביו ואמו וכל הקהל שמחה גדולה
ויספר לאבו ולאמו ולדודו כל הקורות אותו לאמר (*sic*) והוא היה עשיר
גדול ושר ושליט בכל הארץ ויחי האיש ימים רבים וצדיק וחסיד

mère alla donc le trouver : Isaac la reconnut, tandis qu'elle ne le reconnaissait pas (Gen., XLII, 8). Elle se jeta à ses pieds et dit : « Sire, que bénie sois ta venue, que Dieu augmente ta prospérité et prolonge tes jours sur ton trône. Voici, j'ai une fille déjà grande, qui est sur le point de se marier, les préparatifs de la noce sont faits, donne-nous la permission de la marier. » Elle agissait ainsi pour hâter la noce, car elle craignait le retour d'Isaac. Le prince lui répondit : « Je désire être présent quand cet homme épousera ta fille et voir comment vous vous mariez ». Elle dit : « Par ta vie et ton repos ! »

Elle revint chez elle, attifa et orna sa fille, et la fit entrer dans la maison de la noce.

Là vinrent tous les Juifs pour faire leurs honneurs au fiancé et à la fiancée, puis il mandèrent le prince, qui arriva.

L'homme allait épouser la jeune fille, quand le prince s'écria, en colère : « Tu n'as pas le droit de l'épouser, c'est à moi que revient ce privilège, car je suis Isaac, et voici mon père, ma mère et mon oncle ; telle était la convention faite entre nous ». Et il se mit à énumérer les conditions qu'ils avaient conclues ensemble. Tout le monde s'écria : « C'est vrai, c'est toi qui as le droit de l'épouser, épouse-la et jouis de ton bien ».

Il se fiança à elle, puis la conduisit sous le dais nuptial, à la grande joie de tout le monde, de son père, de sa mère, et de toute la communauté.

Il raconta à sa famille toutes ses aventures. Il était riche, puissant, prince et maître dans tout le pays. Il vécut longtemps et resta juste

היה כל ימיו ויולד בנים ובנות וכאשר היה לו כן יהיה לנו אמן.

XI.

f° 338 b

מעשה באדם אחד שהיה עשיר גדול והיה לו אשה יפה מאד והיה אוהב אותה ביותר והיה בחצירו ארבע חומות גבוהות ובצורות מאד והיה בו פתח פתוח לחצירו ובתוך אותן החומות יש מנהג כל הנכנס לא יצא ולא יחזור לביתו ושעירים ירקדו שם ויש אומרים ששם פתחו של גהינם והיה האיש רע ובליעל מאד ואשתו רשעה ובנים לא היו להם והיא היתה מתאוה תמיד לבא עד אותו פתח ולראות מה שבתוכו ובעלה ממאן אותה תמיד ושומר לפי שיודע שדעתה לשם, פעם אחת היה צריך המלך לאותו איש ולשלח אחריו וצוה האיש לאשר על ביתו להיות תמיד עמה ולילך אחריה בכל מקום שתלך, הלך האיש אל המלך כאשר שלח אחריו ושהיו שם ובין כך באה האשה ואמרה לאשר על ביתה שמעני ועשה רצוני והניחני

et pieux toute sa vie. Il eut des fils et des filles. Puissions-nous avoir le même sort ! Amen.

XI.

Un homme, très riche, était marié à une femme extrêmement belle, qu'il aimait passionnément. Sa cour était fermée par quatre murailles hautes et fortifiées. Une porte donnait accès à la cour. Quiconque entrait dans cette forteresse n'en pouvait plus sortir pour revenir chez lui : là s'ébattaient les démons, ou, d'après d'autres, là était la porte de la Géhenne. Or, cet homme était très méchant ainsi que sa femme, et ils n'avaient pas d'enfants. La femme brûlait constamment de l'envie d'entrer par cette porte pour voir ce qu'il y avait derrière, mais son mari l'en empêchait et la surveillait, connaissant ses intentions. Une fois que le roi, ayant besoin de cet homme, l'avait mandé près de lui, il commanda à son intendant de ne pas quitter sa femme et de la suivre partout où elle irait. Puis il se rendit chez le roi, comme il lui avait été enjoint, et demeura près de lui quelque temps. Cependant la femme insistait auprès de l'intendant, lui disant : « Ecoute-moi, fais ce que je demande et laisse-moi entrer par cette porte. Je te donnerai tout ce que tu voudras ; si tu exauces ma prière, sache que je te comblerai de bienfaits. — Je t'en prie, ma maîtresse, répondit-il, ne fais pas cela et ne cours pas volontairement à ta perte, inutilement ; mon maître m'a ordonné de te

לילך בפני הפתח ואני אתן לך כל מה שתרצה כי ידעת(ו) אם תעשה
לי מה שאני מבקשת ממך כי היטב אטיב עמך אמר לה אל נא
תעשי זאת ואל תפסידי ותאבדי עצמך בחנם ואדוני צוה אותי לאמר
לשמורך כבבת עינו כי נפלאת אהבתך עליו ומאד נעמת לו ואל תעשי
הרעה הגדולה הזאת ולא תורד(!) שיבתו ברעה שאולה, אמרה לו
חייך שלא אלך אלא כנגד הפתח מרחוק כמטחוי קשת, והוא לא
רצה לתת לה רשות, ויהי היא מתאמצת ללכת מאד עד שהלכה
לחצר בעל כרחו ולא בטובו, ואין איש אתם בבית, צעק האיש בקול
גדול ויספוק כפיו ויצטער האיש מאד וירץ אחריה והיא הלכה עד
לפני הפתח, וכיון שבאת שמה הושיט אחד מבפנים את ידו ומשכה
אליו לפנים והדלת סגר אחריה, אמר האיש ואני אנה אני בא מן
הצרה אשר ימצא את אדוני הלך האיש והטמינו (*sic*) בחדר, והיה שם
עד בא אדונו אל ביתו, וכיון שבא ולא ראה את אשתו ואת עבדו נפל
לאפיו ארצה ויתפעם רוחו ויתעלף, ובאו כל שכניו לנחמו וימאן
להתנחם ויאמר כי ארד אל אשתי אבל שאולה ויבך אותה בכי גדול
הלך ופשפש בכל ביתו ולא מצא עד שבא לחדר משכבו ושמע שם
גונח ומתאנח, ויאמר מי אתה האתה זה פלוני עבדי אשר שמעתי
גונח א"ל אני עבדך המחוייב לך ויבא אליו ויפל לפניו ויבך ויתחנן

garder comme la prunelle de ses yeux (ou plutôt : de mes yeux), car il a pour toi un amour indicible et tu lui es extrêmement chère. Ne commets pas un si grand mal et ne fais pas descendre sa vieillesse dans le malheur, dans la tombe (Genèse, XLII, 38). — Par ta vie, répliqua-t-elle, je n'irai que devant la porte, à une distance d'une portée d'arc. » Mais il refusa de lui accorder l'autorisation. Toutefois, comme elle s'obstinait, elle réussit à aller dans la cour malgré lui et sans son assentiment. Il n'y avait alors personne avec eux dans la maison (Gen., XXXIX, 11). L'homme poussa un grand cri, se frappa les mains, s'affligea beaucoup et courut à sa poursuite, mais elle était déjà devant la porte. Là, quelqu'un du dedans lui tendit la main, l'attira à lui à l'intérieur et ferma la porte sur elle (Gen., XIX, 6). L'homme s'écria : « Et moi, où irai-je (Gen., XXXVII, 30) devant le malheur de mon maître ? » Il alla se cacher dans une chambre et y resta jusqu'au retour de son maître. Celui-ci, ne voyant pas sa femme, ni son serviteur, tomba à la renverse ; il en eut l'esprit troublé et s'évanouit. Tous ses voisins vinrent pour le consoler, mais il refusa les consolations, disant : « Je descendrai dans le scheol vers ma femme dans le deuil (*ibid.*, 35) ». Et il la pleura là grands sanglots.

Il alla à sa recherche dans toute sa maison, sans succès, jusqu'à ce qu'il arrivât à sa chambre à coucher. Là il entendit des plaintes et des gémissements. « Qui es-tu, es-tu mon serviteur que j'entends gémir ? » — « C'est moi, ton serviteur, coupable envers toi. » Et il s'approcha, se jeta à ses pieds en pleurant et en suppliant. « Où est ma femme ? » Il lui raconta toute l'histoire. « Je jure, s'écria le maître,

לו א"ל היכן אשתי עמד וסיפר לו כל המעשה א"ל בשבועה לא אשב
ולא אשקוט ולא אנוח עד שאדע היכן היא ובאיזה מקום היא
ומה היא עושה ואם אוכל להיות עמה, מה עשה נתן כל אשר לו
לקרוביו והלך לו בשבי[1] עד שנכנס בתוך יער גדול והלך בתוכו מהלך
ששה ימים ופגע באיש אחד גדול מאד בקומה ושחור ומכוער ביותר
נתן לו שלום והחזיר לו שלום ויחרד האיש ויפחד מאד ממנו כי לא
ראה מעולם כמוהו א"ל האיש הגדול ידעתי מה אתה מבקש את
אשתך אתה מבקש לראות אם תרצה לבא עמי[2] אראך את מקומה
ואתה תדבר אלידה א"ל בשביל כל אוצרות המלך אם הוא רוצה
ליתנם לי לא הייתי רוצה לילך עמך, א"ל האיש הגדול יש בביתך
שום אדם שאתה בוטח בו א"ל הן א"ל הוליכהו אלי היום שמונה ימים
ותמצא אותי הנה, נפטר ממנו והלך לו ובא לביתו ונתקבצו כל
אהוביו אליו ושאלו לו אם מצא או שמע שום דבר מאשתו, אמר להם
הן, מי יש בכם שום אדם שרוצה לעשות מה שאצונו, אם עשיתי שום
טובה שבעולם לשום אדם מכם, עתה בא העת והגיע הזמן שיכול
לגמול לי כל מה שעשיתי לו כל ימיי בא אחד מנעריו ואמר אדוני אתה
גדלתני ורוממתני מנעורי ועד עתה תגזור עלי כל רצונך ואקיים כל
מצותך, ואהיה זהיר ונזהר לכל אשר תצוני, א"ל בך חפצתי כי

de ne pas m'arrêter ni d'avoir de repos que je ne sache où elle est, ce qu'elle fait, et si je peux être avec elle ! »

Que fit-il ? Il distribua toute sa fortune à ses proches, s'en alla et arriva à une grande forêt. Il y marcha pendant six jours et finit par rencontrer un homme de très grande taille, noir et laid extrêmement. Il le salua, et l'autre lui rendit son salut. Mais notre homme tremblait et avait une grande peur de lui, car il n'avait jamais vu quelqu'un de pareil. Le géant lui dit : « Je sais ce que tu cherches ; tu cherches ta femme pour voir si elle veut venir avec toi. Je vais te montrer où elle est et tu lui parleras. — Pour tous les trésors du roi, s'il me les offrait, je ne voudrais pas t'accompagner. » Le géant répliqua : « As-tu chez toi quelqu'un en qui tu as confiance ? — Oui. — Amène-le moi d'aujourd'hui en huit, tu me trouveras ici. »

L'homme prit congé de lui et revint chez lui. Ses amis vinrent s'assembler près de lui en lui demandant s'il avait trouvé ou entendu quelque renseignement sur sa femme. « Oui, répondit-il. Y a-t-il parmi vous un homme qui veuille faire ce que je lui enjoindrai? Si j'ai fait quelque bien au monde, à quelqu'un d'entre vous, voici l'instant et le moment de me rendre tout ce que j'ai fait pour lui toute ma vie (*sic*). » Vint un de ses jeunes gens qui lui dit : « Mon maître, tu m'as élevé depuis mon enfance jusqu'aujourd'hui, ordonne et j'obéirai à tes commandements, et je m'acquitterai avec zèle et empressement de ma commission. — C'est toi que je choisis, car je t'ai

[1] Est-ce בשביל « en route » ou בשבי « en captivité » ?
[2] Probablement un bourdon : עמך בא עמי.

מצאתיך נאמן ונעים מאד ובך אני בוטח בא עמי ועשה כל אשר
אצוך, וילכו שניהם יחדיו ויבאו ביער עד מקום אשר היה שם בתחילה
וימצא שם האיש הגדול וירא הנער אותו ויפחד ממנו מאד, א"ל רבו
בני צריך אתה לילך עם זה האיש והוא יוליכך למקום אשתי ואתה
תדבר אליה ואם תוכל להביאה עמך אתן לך ממון כבד ותהיה יורש
מכל (sic) אשר לי א"ל כן אעשה כאשר דברת הלך עמו והוליכו לתוך
גהינם וראה שם הרבה בני אדם שהיה מכיר סובלים דינם בגהינם,
ואדונו חזר לביתו א"ל הנער תראיני את אשת אדוני הוליכו לחדר אחד
וכמדומה לו שהיה כל החדר הקירות והגג מצפה זהב מופז והרצפה
מאבנים טובות אדומות ומתלהבות וראה אשת אדונו יושבת בקתדרא
של זהב ומלובשת בגדי זהב וכל סביבותיה זהב כמדומה לו והיה
בפניה שולחן של זהב ערוך וכל מיני מאכלה אדומים ויש לה שמשים
הרבה יש מהם חותכים לפניה מאכלה, ויש מהם מוזגין לו מיין לגן
בתוך כוס של זהב, כיון שראה אותה נפל לאפיו ארצה, ואמר לה
ברוך שחלק מכבודו לבריות בשר ודם שלא ראיתי מעולם שום מלכה
מכובדת כל כך כאשר אני רואה שמכבדין אותך, ואדוני מצטער
עבורך ואינו אוכל כל הימים הוא מתענה והוא שלחני אחריך
שתבואי אליו אם תוכלי, אמרה לו אדוני שמעני כל מה שאתה רואה

trouvé fidèle et bon, et j'ai confiance en toi. Viens avec moi et fais tout ce que je te prescrirai. »

Ils partirent ensemble et arrivèrent dans la forêt à l'endroit indiqué et y ils trouvèrent le géant. Le jeune homme, à sa vue, fut extrêmement effrayé. Son maître lui dit : « Mon fils, il faut que tu ailles avec cet homme, il te conduira au lieu de résidence de ma femme. Tu lui parleras, et si tu peux l'emmener, je te donnerai une grande fortune et tu hériteras de tout ce que je possède. — Ainsi ferai-je comme tu l'as dit. » Il alla avec lui (le géant), et celui-ci le conduisit dans la Géhenne. Il y vit quantité de gens de sa connaissance qui subissaient leur châtiment dans la Géhenne. (Quant à son maître, il était retourné chez lui). Le jeune homme dit au géant : « Montre-moi la femme de mon maître ». Il l'emmena dans une pièce, et le jeune homme vit que toute la pièce, murs, plafonds, était revêtue d'or fin, que le plancher était de pierres précieuses, rouges et brillantes. Il aperçut la femme de son maître assise sur une chaise d'or, habillée de vêtements d'or, tout environnée d'or ; devant elle une table dressée en or ; toutes les variétés de ses mets étaient rouges ; elle avait des serviteurs en grand nombre, les uns lui coupaient sa nourriture, les autres lui versaient du vin blanc dans un verre d'or. A cette vue, il tomba la face contre terre et lui dit : « Béni Celui qui a distribué sa gloire aux créatures humaines, car je n'ai jamais vu une reine à laquelle on ait rendu tant d'honneurs. Mon maître est en peine à ton sujet, il ne mange plus, jeûne tous les jours, et il m'a envoyé à ta recherche pour que tu reviennes, si tu le peux. — Mon seigneur, répondit-elle, écoute-moi : tout ce que tu vois autour

סביבותיי אש בוערה החדר הזה והשולחן וכל מה שאני מלובשת
וקתדרא שאני יושבת בה וכל מה שאני אוכלת אש הוא עד אבדון
תאכל גופי ובשרי, והיין הוא אבר מהותך שאני שותה כל שעה ושעה
ואילו הידה כל העולם כולו שלי הייתי נותן אותו ברצון לצאת שעה
אחת לחוץ לקרר אותי שאני שורפת נשמתי וגופי (*sic*) וכך תאמר אל
אדוני ותאמר לו שכל פושעי ישראל בגופן כן הם בגהינם ותאמר לו
שיעשה השובה מן מעשיו הרעים כי גדול כח ההשובה, אמר לה
ובאיזה עון יש לך כל הדין הקשה הזה, אמרה לו מפני הרבה רעות
ועונות שעשיתי כי ניאפתי לאיש אחר וחיללתי שבת ונדה הייתי
שוכבת עם בעלי ועל עניים ויתומים לא ריחמתי, וכזאת וכזאת
עשיתי, אמר לה היש יכולת לשום אדם לפדותך מן הדין הזה אמרה
לו לא הואיל שלא הידה לי בנים מעולם ואם היה לי בן אחד
מבעלי שיוכל לומר ברבים ברכו את ה' המבורך והציבור עונין ברוך
ה' המבורך לעולם ועד וקדיש כולו הייתי נפדת בסוף שנתו אמרה
לו (!) אלך ואספר כל זאת ונתנה לו טבע (!) אחת שעדיין היה באצבעה
שהוא נתן לה ואמרה לו אמור שיהא זה לו לאות שאתה אומר אמת
מכל אשר תאמר אליו, ונפטר ממנה והלך לו עם האיש שהביאו שמה
והוליכו עד המקום שלקחו ונפטר ממנו והלך לביתו, כיון שראהו אדונו

de moi est un feu dévorant ; cette chambre, cette table, ces vêtements, cette chaise sur laquelle je suis assise, tout ce que je mange est en feu, et ce feu me dévore corps et âme. Le vin est du plomb fondu qu'il faut que je boive toutes les heures. Si l'univers entier m'appartenait, je le donnerais volontiers pour sortir une heure seulement afin de me rafraîchir, car je brûle corps et âme. Ainsi diras-tu à mon maître : tous les pécheurs israélites sont ainsi traités dans la Géhenne. Tu lui diras aussi de se repentir de ses mauvaises actions, car grand est le pouvoir de la pénitence. — Et pour quel péché es-tu punie si cruellement ? — Pour beaucoup de fautes et de transgressions, car j'ai été adultère, j'ai violé le sabbat, j'ai eu des relations avec mon mari pendant les époques, je n'ai pas eu de pitié pour les pauvres et les orphelins, j'ai commis tels et tels péchés. — Est-il au pouvoir de quelqu'un de te racheter de ce supplice ? — Non, répondit-elle, car je n'ai jamais eu de fils. Si j'avais un enfant de mon mari qui pût dire en public : « Bénissez l'Eternel digne d'être béni », et que la communauté répondît : « Béni soit l'Eternel digne d'être béni éternellement », et si mon enfant récitait le Kaddisch en entier, je serais quitte à la fin de mon année. — Eh bien, j'irai raconter tout cela. » Elle lui donna une bague qu'elle avait encore au doigt et dont son mari lui avait fait présent : « Tu diras que c'est la preuve de la véracité de tout ce que tu rapportes ».

Il la quitta et s'en alla avec l'homme qui l'avait conduit et qui le ramena à l'endroit où il l'avait pris. Puis il revint chez lui. En le revoyant, son maître se réjouit fort, et lui, il raconta tout ce qu'il avait vu ; il lui montra la bague, et l'autre ajouta foi à ses paroles.

שמח שמחה גדולה וסיפר לו כל מה שראה ונתן לו האורת והאמין לדבריו, מה עשה אותו האיש הלך לבית הכנסת ובקש רחמים לפנ הקב"ה בבכי גדול ובשברון לב ועשה תשובה גמורה ולא זז משם עד שפרחה נשמתו יצתה בת קול ואמרה אותו האיש מזומן לחיי העולם הבא לקיים מה שנ' להנחיל אוהבי יש ואוצריתיהם אמלא.

XII.

f° 320 *a*.

מעשה בחסיד אחד שהיה עשיר וקרוב למלכות והיה לו בן אחד יפה תואר ויפה מראה וחכם ובעת פטירתו של אותו חסיד צוה לבנו שלא יצא מבית הכנסת משעה שיקום החזן להתפלל ויתחיל קדיש עד שיגמור כל תפלתו וגם אם יקום אחד לומר ברכו שלא שמע תפלה המתן אותו עד שיגמור תפלתו וכן עשיתי ככל ימי והצלחתי במעשי וגם אם תעבור בעיר שיש בו בית הכנסת ותשמע החזן תכנס ואל תצא עד שיגמור החזן תפלתו, והלך אותו חסיד לבית עולמו, והבן היה מאד נחמד לכל רואיו והיה משרת לפני המלך ומוזג יין בכוס המלך והמלכה וחותך לחם ובשר לפניהם והיו אוהבים אותו ביותר ולבו לשמים ויראא אותו משנה המלך ויקנא בו ויבא אל המלך

Que fit cet homme ? Il alla à la synagogue, invoqua Dieu avec de de grands sanglots et le cœur brisé ; il fit une pénitence complète et ne quitta pas ce lieu avant d'avoir rendu l'âme. Une voix céleste se fit alors entendre : « Cet homme est destiné à la vie future ». Ainsi se vérifia cette parole : « Pour faire hériter à ceux qui m'aiment les véritables biens et remplir leurs trésors ». (Prov., VII, 21.)

XII.

Un homme pieux et riche, appartenant à la Cour, avait un fils beau de figure et de taille et instruit. A sa mort, cet homme pieux recommanda à son fils de ne jamais sortir de la synagogue depuis le moment où le ministre officiant se lève pour la prière et commence le *Kaddisch* jusqu'à la fin de la prière. « Pareillement, si quelqu'un se lève afin de dire ברכו pourn'avoir pas entendu l'office, attends qu'il ait terminé sa prière. C'est ce que j'ai fait toute ma vie et j'ai réussi dans mes entreprises. De même, si tu passes dans une ville où il y a une synagogue et que tu entendes le ministre-officiant, entre et ne sors qu'après la fin de l'office. »

Cet homme pieux mourut ensuite.

Le fils était très aimé de tout le monde ; il avait une charge à la Cour ; c'est lui qui versait le vin dans la coupe du roi et de la reine,

ויאמר לו אדוני המלך עינים לך ואין אתה רואה כי זה חבחור אוהב
את המלכה ומנאפים יחד. ויגער בו המלך ולא האמין לו עד כי אמר לו
היום ומחר עד שהכניס קנאה בלבו ויהי היום וילך המלך לראות
פועלים שהיו עושים לו מדורת עצים ואבנים לעשות סיד ויאמר לרב
הפעלים אותו האיש אשר יבא הנה למחר ראשון קח אותו והשליכו
לתוך כבשן האש בלא איחור ואם לא תעשה זאת נפשך תחת נפשו
ויען לו המלך אעשה כמצותך וישב המלך לביתו ויהי הלילה וישרת
הבחור לפני המלך ויקרא הבחור ויצו לו השכם בבקר למחר
ולך למקום שעושין הסיד ואמור לרב הפועלים שידליק האש היטב
ויען הבחור אני אעשה כמצותך ויהי בבקר ויקם הבחור וירכב על
הסוס ויעבר לפני בית הכנסת ושמע החזן וירד מעל הסוס ונכנס
לבית הכנסת ויתפלל אחר שסיים החזן עמד אחד שלא שמע תפלה
ואמר ברכו והמתין עד שגמר ואיחר עד שהיה היום גדול, ויקרא המלך
אל המשנה ויצו לו לך למקום שעושין הסיד ושאל לרב הפועלים אם
עשה מצותי וימהר המשנה וירכב על סוסו ויאמר לרב הפועלים עשית
מצות המלך ויקחו המשנה ויאסרו אותו וישליכו אותו בכבשן ויבא הבחור
לשם וירא כי השליכו המשנה בכבשן ויאמר לרב הפועלים המלך יהרוג

qui coupait devant eux le pain et la viande. Ils le chérissaient extrêmement, et lui n'avait que de bonnes intentions.

Ce que voyant, le ministre en devint jaloux et vint dire au roi : « Sire, tu as des yeux et ne vois pas que ce jeune homme est l'amant de la reine. » Le roi se mit en colère et ne voulut pas le croire. Mais à force de lui répéter la chose tous les jours, le ministre finit par lui inspirer de la jalousie.

Un jour, le roi alla voir des ouvriers qui construisaient un four en bois et en pierres pour faire de la chaux. Il dit au chef des ouvriers : « L'homme qui viendra ici demain, le premier, tu le prendras et le jetteras sans retard dans la fournaise. Sinon, c'est toi qui seras puni. — Sire, je vous obéirai. » Puis, le roi s'en revint chez lui.

La nuit suivante, comme le jeune homme était de service, le roi l'appela et lui enjoignit d'aller le lendemain matin de bonne heure à l'endroit où l'on faisait la chaux et de dire au chef des ouvriers de bien allumer le feu.

Le matin, le jeune homme se leva et monta à cheval. En route, passant devant une synagogue, il entendit le ministre-officiant. Aussitôt il sauta à bas de son cheval, entra dans la synagogue et récita la prière. Après que le *hazan* eut terminé, quelqu'un qui n'avait pas entendu l'office se leva et dit ברכו. Le jeune homme attendit qu'il eût aussi fini et s'attarda ainsi jusqu'en plein jour.

Le roi manda son ministre et lui ordonna d'aller à l'endroit où l'on faisait la chaux et de demander au chef des ouvriers s'il avait suivi ses instructions. Le ministre se hâta de monter à cheval et il dit au chef des ouvriers : « As-tu obéi à l'ordre du roi ? » Aussitôt, on s'empara de lui, on le lia et on le jeta dans le four.

אתכם אם ידע זה ויען רב הפועלים ויאמר לו המלך צויני אתמול האיש אשר אשלח לך למחר בבקר ראשון השליכהו בכבשן האש, והנה הוא בא ראשון, וישב הבחור אל המלך ויאמר לו אדוני המלך מדוע צוית לשרוף המשנה ויחרד המלך חרדה גדולה ויתמה מאד ויאמר אל הבחור עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ובוראך אוהב אותך כי כך וכך הלשין המשנה אותך מן (*sic*) המלכה וצויתי להשליך באש האיש אשר אשלח ראשון אל רב הפועלים אשר עושה הסיד ואותך צויתי לילך ראשון ואחר כך אמרתי למשנה לך וראה אם עשו מצותי ואתה איחרת והשליכו אותו במקומך, עתה ידעתי שאתה נקי היינו דכ' צדיק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו ולכך יש להמתין בבית הכנסת עד שיגמור החזן להתפלל ואפילו קם אחד שלא שמע עם הצבור.

Ensuite arriva le jeune homme. Voyant qu'on avait jeté le ministre dans le four, il dit au chef des ouvriers : « Le roi vous fera mourir s'il apprend la chose. — C'est le roi, dit le chef des ouvriers, qui m'a enjoint hier de jeter dans le four la première personne qu'il m'enverrait. Or, le ministre est venu le premier. » Le page revint chez le roi et lui demanda pourquoi il avait fait périr par le feu son ministre. Le roi fut pris d'un grand tremblement et d'une profonde stupéfaction et dit au page : « Maintenant je sais que tu crains Dieu et que ton Créateur t'aime, car voici la calomnie inventée par le ministre au sujet de la reine. J'ai ordonné de jeter dans le feu la première personne que j'enverrais au chef des ouvriers qui fabriquent la chaux, et je t'ai commandé d'y aller le premier ; ensuite, j'ai dit au ministre d'aller voir si on avait exécuté mes ordres ; tu t'es attardé et c'est lui qu'on a jeté à ta place. Maintenant, je reconnais ton innocence. »

C'est bien là ce que dit l'Écriture : « Le juste est délivré du malheur, et le méchant prend sa place ». (Prov., XI, 8.)

Voilà pourquoi il faut attendre à la synagogue que le ministre-officiant ait terminé l'office et même celui qui n'a pas assisté à l'office public.

ISRAEL LÉVI.

(*A suivre.*)

MENAHEM AZARYA DA FANO

ET SA FAMILLE

Nous ne connaissons que fort peu la vie de Menahem Azarya da Fano, malgré la grande activité littéraire de ce rabbin et malgré l'extraordinaire réputation dont il a joui de son vivant et après sa mort [1]. Je vais essayer de répandre quelque lumière sur cette existence, en publiant ici une élégie [2] sur la mort d'Isaac Berechya da Fano, élégie contenue dans mon petit recueil manuscrit d'élégies et de poésies provenant de l'Italie et qui s'applique, selon moi, au père de Menahem.

Cette élégie qualifie le père de Menahem de « prince », et cela à cause de sa noble origine et de sa générosité princière. Notre poète le compare à un cèdre que la foudre a frappé, et il représente sa maison comme un temple où l'on offrait des sacrifices de réjouissance. Il était savant et riche, estimé et vertueux, cet Isaac Berechya que la mort vint ravir, dans sa quarante-cinquième année, à l'affection de sa femme et de ses enfants. Le poème cite le nom de quatre fils : Abraham, Menahem, Juda et Elhanan [3]. Ainsi Menahem avait trois frères qui héritèrent avec lui des biens et du bon renom du père.

Malheureusement, l'élégie, dans le passage capital qui nous indique l'année de la mort d'Isaac Berechya, renferme une faute manifeste. Il est question d'un lundi, 3 schebat 5336 ; or, d'après

[1] En 1581, Yedidya (Amadeo) ben Moïse de Recanate lui dédie sa traduction italienne du *Moré Neboukhim*, intitulée *Erudizione de confusi*, ms. ital. de Rossi 5 et ms. Berlin 487. Cf. Steinschneider, *Catalog... M. S. Ghirondi*, p. 7.

[2] Voir Appendice I.

[3] Cet Elhanan est, à mon avis, le membre si honoré de la communauté de Mantoue כמה' אלחנן יעל מפאנו qui assistait en 1628 à la réception de Charles de Gonzague I. Voir Abraham Massaran, הגלות והפדות, dans היקב, Saint-Pétersbourg, 1894, p. 4 ; sur יעל, voir Zunz, *Ges. Schriften*, III, 209.

le calendrier, cette date est impossible. Mais jour, mois et année concordent si, au lieu de lire 5336, nous lisons 5326 [1]. Isaac Berechya serait donc mort le lundi 24 décembre 1565, alors que son fils Menahem Azarya avait dix-sept ans [2].

Est-il mort à Ferrare, ou sa famille s'y est-elle établie après sa mort? Quoi qu'il en soit, nous trouvons ses fils dans cette ville lors du tremblement de terre du 18 novembre 1570, s'empressant au secours de leurs concitoyens, comme l'atteste Azarya de Rossi. Leur père, comme le dit expressément de Rossi [3], était mort à cette époque. Mais ils avaient un parent dans la ville, Isaac da Fano, homme riche, s'occupant de littérature juive et possédant une superbe collection de livres et de manuscrits [4]. Maintenant nous comprenons pourquoi Isaac ben Mordochaï de Pologne, disciple de Menahem Azarya et éditeur de ses Consultations, dit de lui, dans sa préface, qu'il descendait d'une famille noble en Israël, issue des princes de Fano [5]. C'est à Ferrare que Menahem Azarya fut l'élève du rabbin Ismaël Hanina ben Mordochaï, de Val-Montone, qui supporta héroïquement à Bologne les tortures auxquelles le condamna l'Inquisition, se réfugia avec Azarya de Rossi à Ferrare et écrivit en 1573 une Consultation approuvant l'union de Joseph de Foligno avec sa belle sœur [6].

En considérant la famille de Menahem Azarya da Fano, nous sommes fondé à croire qu'il devait être riche, d'autant plus qu'il s'était constitué une bibliothèque où il y avait des manuscrits du plus haut prix, tels que la copie du commentaire en 16 volumes gigantesques de Moïse Cordovero, sur le *Zohar*, copie qu'il avait achetée à la veuve de Cordovero et à son fils Guedalya, et qui se trouve actuellement à la bibliothèque Estense de Modène [7].

L'orgueil de la famille était cet Elhanan da Fano, de Bo-

[1] D'après l'avis de mon ami le Dr Brann, de Breslau.

[2] Cf. Landshuth, עמודי עבודה, p. 188.

[3] מאור עינים, éd. Mantoue, 9 *a* : והקרובים אליו נטיו נעמנים כגולת דורנו בני הנשיא יצחק ברכיה ז"ל מפאבר.

[4] *Ibid.* : והשוע המהולל מאוד יצחק איש פאנו. Cf. Zunz, כרם חמד, V, 155, 156, *s. v.* ר' עזרא.

[5] מן המשפחות המיוחסות שבישראל הם השרים והסגנים בני פאנו.

[6] Graetz, *Monatsschr.*, 1879, 380 et suiv.; פחד יצחק, III, 22. Mortara, dans son מוכרת, le cite par erreur deux fois, aux pages 13 et 67.

[7] Voir Jona, Catalogue des manuscrits hébreux de la bibliothèque royale de Modène, en allemand, par M. Grünwald, p. 17. En faveur de la vérité des données d'Azoulaï et contre les doutes de M. Jona, je puis citer ici le témoignage d'une lettre adressée en 1625 de Jérusalem en Italie et qui est en ma possession : והעיד לי מעלת החכם טיראצירו מהמקובלים האלהיים זצק"ל שכל החבורים הללו של מע' החכם כמהר"ר הגאון מ"ע פאנו זצוק"ל עלו ובאו בביתו ע"ד

logne, dont un frère de Menahem devait porter le nom. Nous savons par Guedalya ibn Yahya[1] qu'Elhanan devint l'homme le plus riche parmi ses coreligionnaires de Bologne, à côté de Samuel Abravanel, le fils d'Isaac Abravanel, qui, après l'expulsion des Juifs de Naples en 1540, s'était rendu dans l'Italie septentrionale. Rien n'atteste mieux la haute considération dont jouissait Elhanan et sa valeur morale que le jugement d'un esprit aussi droit et aussi inflexible que R. Azriel Dayéna, rabbin de Sabbionneta[2]. En 1635 s'éleva un débat auquel tous les rabbins de l'Italie du Nord participèrent; il s'agissait de libérer Rosa, fille de Jacob de Montalcino, du soupçon d'avoir contracté une union conjugale avec Isaac da Nola. Dans cette circonstance, R. Azriel jugea devoir consulter avant tout Elhanan da Fano, qu'il appelle « un prince de Dieu, l'homme de la vérité, riche en bénédictions[3] » et qu'il accable de démonstrations d'amitié et de respect, lesquelles, venant d'un rabbin de ce caractère, ont un poids énorme. Les lettres d'Azriel nous apprennent en même temps qu'Elhanan da Fano était à la tête de la communauté de Bologne, dont il s'était constitué le défenseur attitré. Il tenait en ses mains les fils qui reliaient entre elles les communautés juives des États pontificaux. Il envoya d'un seul coup à R. Azriel à Sabbionneta la copie de cinq bulles papales, qui sont le témoignage de ses efforts auprès du Saint-Siège pour assurer une existence paisible à ses coreligionnaires[4].

Le nom d'Isaac Berechya survécut dans la famille de ses enfants et fut illustré par deux de ses petits-fils. Menahem Azarya donna le nom de son père à son fils[5]; la sœur de Menahem en agit de même. Ce neveu de Menahem devint son élève et son gendre, et, à l'exemple de son oncle et beau-père, il se complut dans l'étude de la Cabbale. Il mourut à Lugo, où il exerça les fonctions rabbiniques et où il forma des disciples. C'est ce que nous apprend

[1] שלשלת הקבלה, éd. Venise, 65 *b*. Salomon Athias, dans la préface de son commentaire des Psaumes (Venise, 1549), nomme parmi les personnalités de Bologne le beau-père d'Abraham Cohen, Angelo di Fano.

[2] Voir *Revue*, XXXI, 65.

[3] Mortara dans *Mose*, VI, *Notizie di alcune collezioni di consulti manoscritti*, p. 27 : עם הנשיא אלקי' איש אמונות רב ברכות כמה"ר אלחנן מפאנו יזיי"א.

[4] A la fin de la lettre n° 42 du ms. דברי ריבות ou plutôt ריבות בשערים, que je possède, il y a ces mots : ותאמר אל הנעלה כמ' אלחנן יזיי"א כי קבלתי מיד שלוחך ביום ר"ה ה' בולי ועיה אשיבם אליו ותשואות חן חן לו. A la fin du n° 39, R. Azriel déclare : ותאמר אל הנשא כמה"ר אלחנן מפאנו יזיי"א אם חפץ לשלח האותיות מדאפיטור יר"ה ע"י זה שלוחי כי יוכל לשלחם לי כי נאמן הוא.

[5] Kaufmann, dans *Jewish Quarterly Review*, VIII, 515 et 520.

une élégie d'Isaac Sabbataï Rocca [1], qui nous fait connaître aussi le jour de sa mort : le deuxième jour de Pâque de l'an 5411, c'est-à-dire le 9 avril 1651. Son oncle, beau-père et maître, Menahem Azarya da Fano, était mort le 5 août 1620 à Mantoue.

C'est également l'auteur de l'élégie sur le père de Menahem qui célèbre, dans ses vers, le talent poétique de Menahem et loue un autre membre de la famille, Aminadab, dont il exhorte les fils à faire honneur à leur père par l'étude des sciences [2]. Il est question d'Aminadab da Fano comme d'un des membres les plus estimés de la communauté de Mantoue jusque vers le milieu du XVIIe siècle [3].

DAVID KAUFMANN.

I

קינה על כמ' יצחק ברכיה [1]

Mètre : — — — — — — — —

קכ' אשא קינה בייא בייא [1], על השר יצחק ברכיה
כארז בלבנון הירא [2], נפלה עליו שלהבת יה
איך עלה עליו הכורת, גם השליך עלי(ה)(ו) בצדיה [3]
שקל מוליא עק(ב)(ר) חוליא [4], הפיל בית גם עליה [5]

5 אצע(ק) אהמה אשום אשאף [6], תמיד אצווח (כי כור בריא)
[10] [l. ككورכיא]
כי עץ מאכל אותו השחית [11], עשה עליו קפנדריא [12]
בית מלא זבחי ששון, ראיתי בו שערוריה
על איש שלם מלא חכמה, על אלה אני בוכיה
בן ארבעים עם ארבעה, ירד אל ארץ מאפליה

[1] J'emprunte l'élégie au ms. לקיטת יצחק, I, de feu B. Zimmels, rabbin. Voir Appendice II et *Zeitschrift für hebr. Bibliographie*, de H. Brody, II, 97 et s.
[2] Voir Appendice, n°s 145-148 de mon petit recueil.
[3] D'après les registres manuscrits de la « pieuse congrégation » de Mantoue que je possède. Cf. Steinschneider, Catalogue des mss. hébreux de Munich, n° 386.
[4] *Sanhédrin*, 64 *a*;
[5] Ps., CXII, 13.
[6] Nombres, XXXV, 20.
[7] *Baba Batra*, 54 *a*.
[8] *Yoma*, 84 *b*.
[9] Isaïe, XLII, 14.
[10] כַּסְוֹרְכִיָּא.
[11] Deut., XX, 20.
[12] *Berachot*, IX, 1.

10 יום בָּ ו׳ לשבם חשלו, פשאם נגל חלל שבית[1]
הקיפה הנקמה אשתו[2], רחב הקשה גם רחב עבית[3]
כילדה תשיר הנשמה[4], גם הנפשה על לחיה[5]
וכנו אברהם נשא קול רם, נפשו עלו חוא הנשית
ומנחם מאן חשתם, ישב מאלם עם חשית

15 ויהודה הוא(ל)לה חלדה, על מכת פגע וכיית
גם אלחנן חוא יחלוקן, כי נפשו קלור ורשית[6]
בניו אלה יבכו תמיד, במסתרים וכמרחשא
ואני אקריב לחם חמוכם, כי אברהם חמיד חיה
כשר שלם מן חמצות, אל חנא לא מקן חגית

20 חוקרבה נפשיו לאל, טולת (ה)חמיד חקשרית[7]
אצל אלים גם אראלים, עם אופנים רוח חיה[8]
כי חגמול איש דאל חסים, ושכרי מצוה חוא בשמיא
מות נגזר יד על כם יח, חכל חיבין כראשית[9]

חם

Mètre : — — — — — — — — | — — — — — — —

כא׳ זאת מצבה דן הרצבית, על איש צדיק חמים חיה
חיה טוכח (ה)(חאל) דרכו, גרפו חמיות נפשו חיה
חיה ארבעים וארבעה, ככשיו צופה כאן לתחיה
חפליא עצה גם חושיה, חוא חשר יצחק ברכיה

חם

שיר בשבח הגעלה כמוה׳ מנחם עזריה משאנו יצו׳
ביום דרש מבני יצו׳ ארזה שירים משירי(ו)(י)

Mètre : ⏑ — — ⏑ — — | ⏑ — — ⏑ — — | ⏑ — — ⏑ — — | ⏑ — — ⏑ — —

מה׳ עלי מה ארו׳ מרומם ונשא, תאוה לשוטם, במדבר ושיה
בכספך [10] לשיריי, ודרכיך [11] זמירי, ושבלי מטולל, ופירום ועריה

[1] Deut., xxxii, 42.
[2] Isaïe, xv, 8.
[3] *Baba Batra*, 20 *a*.
[4] Is., xlii.
[5] Lament., i, 2.
[6] Jer. *Aboda Zara*, i.
[7] *Gen.*, i, 79.
[8] Nombres, xxviii, 6.
[9] Ez., i, 20.
[10] *Haguiga*, i, 1.
[11] Ps., xvii, 12.
[12] Is., xvi, 10.

הלא זה תחייב. גדולת הָדָרָךָ, להשכיל עלי כל, בכוסך רויה[1]
ולכן בתודה, בשירה וזמרה, אזמר לשמך, מנחם עזריה

תם

Mètre : ––⏑–––⏑–––|––⏑–––⏑–––

שיר בשבח הנעלה כמ' עמינדב מפאנו גבירי יצו'

קמו' שיר אערוך אל שר עמינדב, אלוף נדיב עמים ואור זרח
שירות ותושבחות והודאות, אליו בקול שירי אהי שולח
נופת דבריו המזוקקים, תוך כור בחינותיו כאש רותח
לי ימתקו מדבש למו חכי, לי יעלו תמיד לאשה ריח[2]
ובעת ינובב ניב ויפתח פה, עת שערי רצון להפתח[3]
לקחו כמטר יזלו אנשי, תבל והוא סוגר והוא פותח

תם

שיר חבר בני לבקשת גבירי הנעלה כמ' עמינדב מפאנו בלשון
מעלתו כמדבק על לב בניו יצו' להזהירם ולהדריכם

Mètre : ⏑––––––|⏑––––––|⏑––––––|⏑––––––

קמח' מקור עין המזימה, שתו נא בצמא, קנו בני חכמה, להטיב עמכם
מאד היטב למדו, וצוף בינה תרדו[4], להבין החרדו, ו[ת]פארת לכם
קנו רוב החכמות, ותעלו במזימות, למעלות הרמות, להדר את מורכם
ותגדילו הודי, בחיי ובעודי, בגיל אשא ידי, אברך אז אתכם

תם

II

נהי בכי ומספד עם תמרורים על גאון הנפטר
חסיד תמי' זקן בא בימי' לקח אותו אלקי'
יום ב' של פסח התי"א ה"ה החכם השלם
המקובל האלקי כמוהר"ר יצחק ברכיה מפאנו
זצוקל ריש מתיבתא של לוגו וכדי שלא
לחתעצל בהספדו לכן אני יצחק שבתי רוקקה
קוננתי עליו פה אורבינו בקול יגון ובקול
קינה ואמרתי

[1] Allusion à Ps., XXIII, 5.
[2] Ex., XXIX, 18.
[3] Allusion au commencement de l'*Akeda* de Juda Samuel Abbas b. Aboun ; voir Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, p. 216.
[4] Jug., XIV, 9.

Mètre : --------|--------

יצחה בת קול מהר חורב נפטר גאון כל הקריה
הגא והי לא קול ערב בבכי גדול תשאו בכיה
נא הספדו כל העדה עכל חסיד רב יצחק ברכיה

צדיק מושל יראת אלקים דורש על קרץ וקרץ תלי תלים
יודע היה אורות עליונים אהה כי עלה לשמי גבהים

נא תספדו כל העדה וכ׳

חסיד ישר כל מעשיו בצדק דן כל דיניו
משיב ברור כל דבריו על הין הין ועל לאו לאו

נא תספדו וכ׳

קול יללה בין אנשים מכרזת אוי תוך העברים
אבל מספד עם תמרורים הניח אל הנשארים

נא תספדו וכ׳

כופר מהיר בישראל למד תורה לכל שואל
סתרי תורה ורזי אל יודע היה בישראל

נא תספדו וכ׳

מקרא משנה וגמרא ערוכה בכל ושמורה
עלה למקום שכולו אורה לקבל שכר זאת התורה

נא תספדו וכ׳

נא אל רחמן תסיר בכיה אבל(ת) מנע מכל בריה
מהר ישלח לנו אליה עם חסיד רב יצחק ברכיה
מהר ישלח לנו אליה עם חסיד רב יצחק ברכיה

תם

LA VIE COMMERCIALE

DES JUIFS COMTADINS EN LANGUEDOC

AU XVIIIe SIÈCLE

(SUITE[1])

II

LES JUIFS COMTADINS ET LEURS MÉTIERS EN LANGUEDOC.

A. *Les Juifs et le maquignonnage.*

Quoique rigoureusement réglementé, le commerce des Juifs eut en Languedoc ses privilégiés : les marchands de chevaux, mules ou mulets, tous plus ou moins originaires de Carpentras[2]. Comment de modestes maquignons soumis, comme le reste de leurs confrères, aux arrêts généraux qui régissaient leur commerce purent-ils devenir, dans la suite, les pourvoyeurs en bestiaux des paysans languedociens, c'est ce qu'expliquent deux raisons d'ordre économique : 1° la pénurie presque complète, au XVIIIe siècle, des animaux de labour pour la culture des terres ; 2° le monopole exclusif du maquignonnage aux mains d'une classe restreinte de marchands chrétiens.

Les arrêts du Conseil (29 février 1716 — 20 février 1731) et

[1] Voir *Revue*, t. XXXIV, p. 276.

[2] Voir Bauer, *Les Juifs de Bédarrides*, dans cette *Revue*, t. XXIX, p. 254. Le commerce des bestiaux était pratiqué par les Juifs du Comtat depuis le XVe siècle. Voir Bardinet, *Les Juifs du Comtat-Venaissin au moyen âge*, *Revue Historique*, 1880, t. XIV.

l'ordonnance de l'Intendant Bernage (14 janvier 1732) ne spécifiaient nullement que les maquignons juifs fussent compris dans les défenses de séjour et de commerce portées contre les colporteurs, en général. Comme les maquignons comtadins auraient pu pénétrer dans la province à la faveur du mutisme des arrêts les concernant, l'Intendant Bernage expliqua, à cet égard, les intentions du gouvernement[1] (1732). Défense fut faite aux Juifs de vendre en Languedoc toute sorte de marchandises « y compris les mules et mulets »[2]. Les Juifs, déçus, adressèrent au Contrôleur général Orry la demande d'exercer le maquignonnage dans les trois provinces de Dauphiné, Provence, Languedoc. Accéder à leur prière, ç'eût été, de la part du ministre, fermer les yeux sur un trafic pernicieux pour les maquignons chrétiens. L'Intendant n'était pas soucieux de donner prise le moins du monde aux âpres réclamations de ces derniers. Au Contrôleur général, qui le consultait sur la requête des Juifs, il répondit, « qu'il était injuste qu'ils s'emparassent du commerce au préjudice de ceux qui supportaient les charges de l'Etat »[3]. La question de la vente des mules paraissait donc réglée dans un sens favorable aux intérêts des marchands de la province, mais ici intervient l'une des raisons d'ordre économique dont nous avons parlé, à savoir l'absence, en Languedoc, de chevaux de labour.

Les paysans, surtout dans le bas Languedoc, se servaient, pour cultiver leurs terres à vignobles, de chevaux, mules, mulets, non de bœufs. Or, à la suite des nombreuses réquisitions qui en avaient été faites, au début du XVIIIe siècle, pour le service des armées du Roi, en temps de guerre, le contingent en bêtes de trait avait diminué dans les plaines confinant à la mer. Tout d'abord, l'Intendant Bernage ne prit pas garde à l'étendue du mal causé aux laboureurs par la pénurie de chevaux. Il avisa donc le Contrôleur général qu'il y avait lieu de repousser la requête des Juifs du Comtat qui s'offraient à en pourvoir la province. Cependant l'enquête à laquelle se livra le syndic général Joubert sur l'état des cultures en Languedoc démontra la véracité des allégations apportées par les Juifs à l'appui de leur thèse. Aussi bien les Etats du Languedoc avaient-ils dénoncé le mal depuis longtemps. Sans bêtes de labour, pas de culture possible de la terre ; d'où, diminu-

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2744, Bernage au Contrôleur général Orry. Mémoire, 11 août 1735 : « Les Juifs, sous prétexte que le commerce des mulets n'était pas compris nominalement dans les défenses des arrêts du Conseil et par notre ordonnance, ont prétendu être en droit de continuer d'en vendre. »

[2] Ordonnance de Bernage, 13 juin 1732.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2744, Bernage à Orry, 11 août 1735.

tion de récoltes sur lesquelles le paysan faisait fond pour se nourrir et payer l'impôt. La situation critique où se trouvaient les cultivateurs du Languedoc éveilla la sollicitude de l'Intendant. Sans s'attarder aux protestations des marchands du pays, il autorisa les Juifs comtadins à amener dans les plaines du bas Languedoc autant de bêtes qu'ils voudraient pour les y vendre, pendant six mois[1].

La pénurie des chevaux de labour était une des raisons qui, par son caractère urgent, avaient décidé l'Intendant à accorder aux Juifs le privilège commercial qu'ils désiraient obtenir. Ce n'était pas la seule. Parmi les arguments invoqués par les Juifs en faveur de leur demande — et ils étaient multiples : promesse de payer les droits d'entrée et de sortie, avantages procurés aux paysans par la vente du bétail à crédit, liberté du choix garantie aux agriculteurs par les lois mêmes de la concurrence, abaissement du prix des bêtes, conséquence naturelle de l'afflux des chevaux sur les marchés du Languedoc, facilités de tout genre accordées aux acheteurs pour le payement de leurs dettes, troc du bétail, etc. — parmi toutes ces raisons[2], l'une d'elles séduisit l'Intendant, car sous l'apparence d'une marque d'intérêt portée aux paysans par les Juifs, elle était, en réalité, une attaque droite et à fond contre les marchands du pays, détenteurs du monopole des maquignons. Là, d'après les Juifs, résidait tout le mal; là était la source des maux pitoyables dont souffraient, à cause du manque de bêtes, les agriculteurs languedociens.

Il ne tenait qu'aux maquignons du pays, avançaient les Juifs, de fournir aux paysans les mules dont ils avaient besoin. Mais leur rapacité les en empêchait. Jouissant, en nombre infime, du privilège exclusif de vendre les bêtes de labour, ils en profitaient pour porter si haut leurs prix que les cultivateurs étaient hors d'état d'en acheter. Loin de toute concurrence étrangère, ils forçaient le laboureur à passer par où ils voulaient, réglant, à eux seuls, le prix des bêtes. Qu'ils vendissent au comptant ou à crédit, la ruine n'en était pas moins certaine pour l'acheteur. Les Juifs, au contraire, se faisaient forts de prouver, au besoin « par le suffrage de cent communautés », qu'ils ne recevaient des paysans qu'un écu après l'autre et souvent même rien[3].

Au plaidoyer des Juifs du Comtat répondait le réquisitoire des maquignons du Languedoc, rédigé par les plus opulents mar-

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2744, Ordonnance de l'Intendant Bernage, 20 août 1736.
[2] Arch. de l'Hérault, C. 2744. Requête des Juifs de Cavaillon, Carpentras..... à l'Intendant, 1736. Les Juifs de Metz fournissaient les écuries du Roi.
[3] Arch. de l'Hérault, C. 2744. Requête des Juifs de Cavaillon..., 1736.

Au fond, la pensée qu'il avait été corrompu par l'argent des Juifs n'était pas éloignée de leur esprit. Que dire, en effet, d'un Intendant qui légitimait aux yeux du Contrôleur général le privilège que les Juifs avaient soi-disant usurpé[1] ? N'était-ce pas les encourager que d'exposer à un ministre combien les Juifs seraient utiles au Languedoc s'ils y pouvaient exercer le maquignonnage de temps en temps ? Et d'abord, pourquoi invoquer cette raison que les Juifs achèteraient aux officiers de l'armée leurs chevaux de réforme « toujours plus cher qu'ils ne pourraient être vendus aux habitants du pays ? » Pourquoi faire miroiter aux yeux d'Orry la promesse que les Juifs procureraient à la foire de Beaucaire une abondance inouïe de bêtes ? En cela, les maquignons du pays disaient vrai : la foire de Beaucaire ne brillait précisément pas par le commerce des mules. Rares y étaient les bestiaux, insignifiants les achats et ventes. Or, malgré l'activité des maquignons juifs pour faire de Beaucaire le centre de leurs opérations en maquignonnage, il ne paraît pas qu'ils aient donné au commerce des bestiaux sur cette place une vive impulsion. Faut-il s'en étonner ? La facilité qu'avaient les paysans d'acheter leurs bestiaux, durant l'année, aux traditionnels marchés où les conduisaient les Juifs, les multiples associés que les Juifs entretenaient dans toute la province, autant de causes qui contribuaient à la déchéance du maquignonnage en foire de Beaucaire.

Ainsi, petit à petit, le commerce des bêtes échappait aux maquignons chrétiens[2]. Contre des concurrents aussi gênants que l'étaient pour eux les Juifs, ils recoururent au mode de vexation usité en pareil cas, à cette époque : la saisie. Mais précisément toute une série de mesures interdisait à cette époque, et depuis bien longtemps, la confiscation du bétail. La sollicitude de l'Etat envers les petits travailleurs agricoles avait prescrit cette mesure préventive ; car, du moment où l'Intendant prenait sur lui d'encourager la multiplication des bestiaux dans la province, il s'ensuivait qu'il devait veiller aussi à ce que, par suite de saisies arbitraires, le paysan ne fût pas privé des mules introduites en Languedoc par les Juifs. Saisir le bétail des marchands comtadins, c'était comme ravir les espérances que le paysan fondait sur ces bêtes, indispensables au labourage de son champ. Aussi, en gens industrieux, les Juifs ne manquèrent-ils pas de faire valoir ces

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2744. Bernage, Intendant, au Contrôleur général Orry, 11 février 1737.

[2] On peut juger de l'extension croissante du commerce des maquignons juifs par ce fait qu'un des leurs, un Juif de Carpentras, avait, aux environs de Bagnols en Languedoc, deux ou trois cents paysans pour débiteurs. Arch. de l'Hérault, C. 156.

raisons à Bernage [1], et l'Intendant, docile en apparence à leurs avis, mais, en réalité, réglant toujours ses actes d'après l'intérêt général de la province, cassa les saisies opérées sur le bétail des Juifs par les maquignons languedociens, voire même condamna aux dépens les auteurs de ces brutales confiscations. D'où, rage des maquignons du pays. Jamais ne se démentit l'âpreté avec laquelle ils défendirent leur monopole. Un jour, ils enlevaient des mains du laboureur les bêtes que les Juifs venaient lui vendre, et, pour cet exploit, point n'avaient recours aux exempts ou recors, mais à de bons mousquetons et pistolets [2]. Une autre fois, ils se livraient à une véritable chasse à l'homme, traquant les Juifs au fond même des granges, où les cachaient les métayers des « mas » languedociens. C'était l'éviction des Juifs, systématiquement organisée en Languedoc par une poignée de privilégiés maquignons [3].

Bernage, que lassaient les requêtes de ces derniers, leur laissa entendre qu'à l'avenir ils n'avaient plus à compter sur lui, le pouvoir central lui-même se dérobant à leurs doléances [4]. A l'archevêque de Narbonne [5], qui avait apostillé la supplique de l'un d'entre eux, il répondit que « ce placet ne méritait aucune attention ». A cette date (1741), il prorogeait de six en six mois les permis de séjour des Juifs comtadins [6]. Par là, son intention était, non de faire revivre en leur faveur le monopole exercé autrefois par les maquignons du pays [7], mais de créer entre ceux-ci et les Juifs une active concurrence, gage certain du bien-être pour les paysans et élément de prospérité pour l'agriculture languedocienne.

[1] Requête des Juifs de Cavaillon à l'Intendant pour obtenir mainlevée d'une saisie (28 ou 29 août 1738) et au Contrôleur général pour obtenir le droit de vendre mules, etc. (1738). Pièces trouvées par M. C. Bloch (Archives de l'Aude) et publiées dans cette *Revue*, t. XXIV, *Un épisode de l'histoire commerciale des Juifs en Languedoc*.

[2] Voir le récit d'une semblable équipée, Arch. de l'Hérault, C. 1261. Mémoire sur les contestations entre Méjan, maquignon à Sommières, Blaquisse, fermier à Aimargues, 1735-36.

[3] Ils prétendaient même saisir toutes les dettes contractées par les particuliers envers les Juifs pour vente de mules.

[4] Arch. de l'Hérault, C. 2744. Bernage, Intendant, à Gilly de Nogeret, député du commerce de Languedoc, 11 août 1735 : « Le bien de la province demande que les réclamations de ces marchands soient rejetées et les Juifs maintenus dans leur permission. »

[5] Arch. de l'Hérault, C. 2744. Pièces diverses. Demande de Duprat, maquignon languedocien.

[6] Arch. de l'Hérault, C. 2744. Ordonnances de l'Intendant Bernage (8 janvier 1741) et de Le Nain, son successeur (29 mai 1744 et 30 mai 1746).

[7] Arch. de l'Hérault, C. 2744. Bernage à Orry, 7 septembre 1738 : « Je suis d'avis de n'accorder que de simples permissions, les Juifs pouvant, s'ils étaient autorisés par le Conseil, abuser d'une plus grande liberté. »

Les maquignons juifs étaient donc devenus bel et bien privilégiés[1]. La liberté qu'ils avaient obtenue de séjourner en Languedoc avait vivifié le maquignonnage, qui languissait aux mains des marchands indigènes. Le crédit et le bon marché étaient les deux armes qui avaient porté les plus rudes coups au monopole des maquignons du Languedoc et sous lesquels il agonisait. La ténacité des Juifs dans l'effort, leur entêtement dans la lutte, une fois engagée, avaient su vaincre, malgré tout, les répugnances invincibles du paysan à entrer en relation avec eux et les préventions que nourrissaient à leur égard les pouvoirs publics. Résultat appréciable à une époque où ni le roi, ni les ministres, ni les Intendants, ni même l'opinion publique ne passaient pour leur être favorables.

B. *Les Juifs et le colportage.*

Si le maquignonnage était pour les Juifs comtadins commerce privilégié et de choix, le colportage était un de ceux où les avaient réduits la jalousie de leurs concurrents et, en « Avignon », la sévérité des bulles pontificales. Ce métier de porte-balle, avec les risques, mais aussi les profits qu'il apporte à qui le pratique, seyait à leur tempérament de coureurs de grandes routes. « Particules de vif argent, dit d'eux un contemporain, qui courent, s'égarent et à la moindre pente se réunissent en un bloc principal. » En effet, autant de routes menant du Comtat en Languedoc, autant de pentes vers cette terre de prédilection, où tous se réunissaient « en un bloc » comme s'ils avaient voulu se fondre dans l'intense vie commerciale de la province.

Dès leur arrivée dans une ville du Languedoc, ils sont astreints au rigoureux contrôle des autorités locales[2]. Ouvrir boutique, étaler en public leurs marchandises sont l'objet d'autant de

[1] Un maquignon juif établi à Pèzenas, fort riche d'ailleurs, adressa en 1786 à Miromesnil, garde des sceaux, une requête pour acquérir des immeubles jusqu'à concurrence de 150,000 l. Ballainvilliers, Intendant apostilla cette demande « vu qu'elle tendait à réaliser et à retenir en Languedoc la fortune de ce Juif ». Ballainvillers à Miromesnil, 17 novembre 1786. Arch. de l'Hérault, C. 2748.

[2] La déclaration de leur arrivée dans une ville de la province est inscrite sur les registres des hôtels de ville. Ainsi, nous pouvons retrouver, pas à pas, des traces de leur passage. Exemple : les archives municipales de Narbonne possèdent divers registres intitulés « Des Qualités » où sont mentionnés les noms des Juifs qui y commercèrent de 1704 à 1716. Après 1716, nulle mention d'eux : c'est qu'en 1716 fut promulgué contre eux l'arrêt du Conseil du 29 février. Ces indications, très brèves d'ailleurs, portent que « N... Juif s'est présenté devant les Consuls et leur a montré un arrêt du Parlement de Toulouse l'autorisant à résider un mois dans les villes où il voudra trafiquer ».

défenses pour eux et le signe apparent du régime d'exception sous lequel ils vivent. Aussi ne vendent-ils que dans les chambres d'auberge, en cachette, ou bien l'échine pliée sous le faix de leurs chiffons, quêtant de porte en porte la clientèle de l'acheteur.

La friperie était leur profession favorite, pour mieux dire héréditaire. Chaque cité languedocienne possédait une petite colonie de ces commerçants infimes. A Montpellier, le quartier des Etuves ou du Petit-Saint-Jean [1] abritait, de mémoire d'homme, des dynasties entières de fripiers juifs, se succédant de père en fils. A Nîmes, à Carcassonne, il en était de même. Ils gîtaient dans les ruelles étroites des juiveries, aux haillons pendant aux fenêtres, criant, gesticulant. Véritables fourmilières que ces « juiveries » grouillantes de vie, peuplées de fripiers, marchands de chiffons ou d'ordes guenilles. C'est là, dans ces taudis, aux murs tapissés de chiffons, qu'ils s'approvisionnaient de hardes effilochées, de vieux habits dépenaillés, de galons d'or ou d'argent défraîchis, antiques parfilures qu'ils « retapaient », suivant leur expression, pour en faire ce qu'ils appelaient des « marchandises rhabillées ». Et dans cet art, ils ne rencontraient pas de rivaux, tant était habile leur entregent mercantile. Si habile, qu'exerçant le métier de revendeurs, ils avaient, prenant de toutes mains, troquant le neuf contre le vieux, attiré dans leurs échoppes les chalands mis à rançon par les fripiers patentés de l'endroit [2].

Ces fripiers se confondaient aisément dans la foule des colporteurs de soieries ou lainages : détailleurs pour la plupart, ils colportaient sous le nom de vieilles loques des pièces de soie défraîchies. A Montpellier, nombreuses furent les visites des colporteurs en soieries [3]. Le Juge-Mage, un des gros personnages de la cité, leur prêtait son logis pour y abriter leurs marchandises. A Toulouse, ils logeaient sous une autre enseigne, un tapis étendu devant la boutique d'un parfumeur. Le débit des soieries des Juifs, à raison de leur bon marché, de leur inépuisable variété, battait son plein aux foires d'Alais, de Nîmes, du pont Juvénal (Montpellier), de Toulouse. Les femmes surtout étaient les plus avides d'acheter, et plus d'une était surprise, tâtant de la main la fine souplesse

[1] « Ils eurent ensuite le crédit de se faire changer à la place des Cévenols dans ce cul-de-sac qui aboutit à la maison Ranchin et qui retient encore le nom de juiverie », dit un historien local du XVIIIe siècle, d'Aigrefeuille, dans son *Histoire de Montpellier*, t. II, 1738. Voir d'intéressantes études sur la topographie du quartier juif à Montpellier dans les *Mémoires de la Société archéolog. de Montpellier*, série II, par L. Guiraud.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2743. Le subdélégué de Nîmes à Bernage, Intendant, 19 septembre 1729 : « Ils (les Juifs) augmentent considérablement une consommation qui ne se ferait point sans eux. »

[3] Expulsés de Montpellier en 1732, ils y retournèrent en 1738.

d'un tissu étalé sous ses yeux par le Juif d'Avignon. La vogue allait aux Comtadins ; on se disputait leurs différentes qualités de soieries : taffetas, foulards, gazes, fines toiles de soie, satins éclatants, gros de Tours, étoffes tramées, laine et fil avec or ou argent, velours, brocards et moires aux couleurs fugitives. Les Juifs, sans souci des criailleries de leurs concurrents, continuaient leur négoce. Bon an, mal an, ils apportaient en foire de Beaucaire 500.000 l. de soieries ; ils en vendaient pour 50.000 écus, indice pour eux d'une excellente foire[1]. L'activité industrielle de la province dans la fabrication des soieries les stimulait. Leurs étoffes, ils les tiraient d'Avignon, de Lyon, de Nîmes, le centre des soieries languedociennes rivales des soieries lyonnaises[2]. A Nîmes se fabriquaient alors — bien que le commerce des soieries déclinât — les couvertures de soie, les bas de soie dont raffolaient les jeunes provinciales ; de Nîmes partaient chaque année les convois de mulets chargés d'étoffes, et qui tout le long des routes se délestaient d'une partie de leur faix. Les étoffes de soie de Languedoc avaient à soutenir la concurrence des soies de Lyon. Ajoutez celle, toute récente, des Juifs d'Avignon, et l'on comprend l'irritation croissante des marchands de soie languedociens. Mais, si châtouilleux qu'ils fussent sur le point d'honneur, ils n'allaient pas, sitôt leurs intérêts mis en jeu, jusqu'à refuser de « composer » avec les Comtadins ; on les vit toutes les fois que leurs soieries ne se vendaient pas, les leur donner à vil prix en échange d'autres marchandises qui n'avaient aucun rapport avec leur industrie[3]. Les Juifs ne perdaient rien à ce jeu : leur commerce revêtait mille formes, trocs, achats au rabais, ventes au détail, en gros, contrebande, s'il y avait lieu. Ils achetaient souvent des étoffes à dessins anciens, passées de mode, et les revendaient totalement transformées. S'il leur restait, après les foires, des soieries invendues, ils savaient où les écouler ; ils les vendaient aux paysans, moins exigeants que les citadins sur la finesse de tel ou tel tissu, sur le dessin plus ou moins archaïque de telle ou telle pièce. Ainsi le chiffre de leurs affaires se trouvait multiplié d'année en année par la hardiesse de leurs spéculations.

[1] Sur la vente des soieries par les Juifs à Beaucaire, voir Arch. de l'Hérault, C. 2304, 2305, 2324, 2299, 2329, 2300 (années 1731, 1732, 1766, 1774, 1775, 1779, 1780). Observations sur la foire de Beaucaire, classées par années.

[2] Les Juifs, au même titre que les Languedociens, payaient aux bureaux du Tiers sur taux et quarantième de la douane de Lyon les droits perçus par le fermier de cette douane. Voir *Requête du Syndic général de Languedoc pour servir de réponse à celle des prévôts et marchands échevins de Lyon au sujet des droits du tiers sur taux*. 1718. Paris, Arch. de l'Hérault. Fond de l'Intendance. On y trouve le nom de Juifs comtadins ayant acquitté ces droits.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2324 : « Observations » sur la foire de Beaucaire, 1766.

Avec les étoffes de soie, objet de luxe, les Juifs comtadins colportaient aussi les rudes étoffes de laine, matière de première nécessité, aussi aisées à acquérir qu'à écouler. Chaque paysan, ayant besoin de quelques pans de cadis pour se vêtir, s'adressait au Juif, amplement pourvu de tous ces lainages. Au reste, les Juifs d'Avignon étaient à la tête d'une manufacture de laines (couvertures), aussi florissante que celles de Montpellier, de Nîmes, de Toulouse, où abondaient les laines assorties, originaires du Maroc, des pays barbaresques et du Levant. Les bas prix des laines des Juifs — ce qui s'explique par une main-d'œuvre moins élevée à Avignon qu'à Nîmes[1] et un poids moindre — empêchaient les manufacturiers de Montpellier, de Nîmes, de Toulouse, de vendre les leurs sur un très haut pied. L'Intendant Saint-Priest, à qui la question avait été soumise, demanda même à Machault, garde des sceaux (1753), de prohiber ou de charger de droits très onéreux les couvertures de laine importées par les Comtadins avec les laines pelades qui servaient à les fabriquer, et que les Juifs tiraient de Marseille, où elles avaient été apportées par les Levantins. Saint-Priest réclama de Machault la protection des laines du Languedoc contre les produits similaires de la manufacture d'Avignon. Et Machault approuva l'Intendant, exigeant que les lainages du pays eussent sur ceux du Comtat la préférence du débit[2].

Sous couleur de colporter des laines ou des soieries, le colporteur juif entreprenait mille métiers. Tel qui passait au regard de l'autorité pour débiter au paysan des aunes de drap ou des pans de bure vendait à tout venant des bijoux et autres matières d'or ou d'argent. Ainsi, sans être soumis au moindre contrôle, sans être officiellement autorisés par des lettres de maîtrise ou des titres de privilège, ils vendaient, achetaient, troquaient les bijoux précieux, la vaisselle d'or ou d'argent. On les surprit. Maîtres orfèvres et officiers de la Cour des Monnaies de Montpellier s'émurent. Ils sommèrent les Juifs de produire au grand jour de l'audience les titres en vertu desquels ils prétendaient commercer. Comme ils n'en possédaient pas, les esprits des boutiquiers languedociens s'échauffèrent : on vit les Juifs accusés de faire sortir du royaume les matières d'or et d'argent[3], de drainer tout l'argent de la

[1] Ce fait nous est attesté par un voyageur hollandais qui visitait le Languedoc au XVIIIe siècle. Voir sa relation, *Voyage en Languedoc, Provence et Comtat d'Avignon*, relation adressée à son ami M. de Kater, écuyer à Bordeaux, par M. Van de Brande. Montauban, 1774. Imprimé.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2318. Saint-Priest, Intendant, à Machault, garde des sceaux, 27 septembre 1753. — Machault à Saint-Priest, 10 octobre 1753.

[3] D'Aigrefeuille, *Histoire de Montpellier*, t. IV, édit. La Pijardière. Cahier des doléances des habitants de Montpellier pour 1789. Tiers Etat. (Orfèvres).

province, crime éminemment répréhensible pour les juridictions royales. « Ce sont gens, dit en 1736, le Général des monnaies de Languedoc, Pellèas Maillane, porteur d'ordres du Roi pour surveiller les menées des Juifs, ce sont gens qui nous enlèvent monnaies de billon, anciennes espèces et matières pour transporter dans le Comtat par mille sortes d'abus. En Provence, l'Hôtel de la Monnaie, les changeurs, les orfèvres se trouvaient bien de leur expulsion. Ce sont gens capables de toutes sortes de malversations et je les ai trouvés dans toutes sortes de cas de monnaie[1]. » On voit par cette lettre quelle surveillance rigoureuse les suivait partout où ils passaient.

C. *Les Juifs et le commerce d'argent.*

La classe des Juifs comtadins sur qui pesait la plus lourde suspicion était celle des manieurs d'argent.

Plusieurs de ces négociants, banquiers, prêteurs d'argent, avaient élu domicile dans la province par une faveur spéciale, les Juifs ne pouvant résider en France qu'en vertu des lettres patentes du Roi. Les subdélégués de l'Intendant fournissent, en général, sur eux de bons renseignements[2] : ce qui prouve le mal fondé de quelques-unes des plaintes portées contre eux par les marchands du pays. A Narbonne, notamment, ils étaient en relations d'affaires très suivies avec les négociants des places commerciales du Languedoc et du Roussillon. Ils s'y livraient à la banque et au commerce de l'argent, en gens francs et loyaux, dit le subdélégué de l'Intendant[3] à Narbonne (1778). Un Juif, nommé Carcassonne[4] et natif de l'Isle-sur-Sorgue (Comtat), domicilié à Narbonne de 1766 à 1777, y était taxé du compoix cabaliste, de la capitation et du vingtième d'industrie, preuve qu'il n'était plus pour la municipalité de l'endroit un étranger, sujet du Pape. D'autres « honnêtes Juifs » étaient établis à Uzès et de là rayonnaient sur toute la contrée. Les négociants de Pézenas, Béziers, Perpignan étaient leurs créanciers. Enfin, des Juifs de Carpentras allaient commercer à Bagnols, au Pont-Saint-Esprit, à Remoulins, et, détail piquant, au nombre de leurs créanciers les plus acharnés étaient des Juifs d'Avignon. « Quoique Juifs, disent les sub-

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Pellèas Maillane à l'Intendant Bernage, 21 août 1736.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 154, 155, 156, 157, « sauf conduits ».

[3] Anglès, subdélégué de Saint-Priest fils, à Narbonne.

[4] Arch. de l'Hérault, C. 154. Enquête sur le Juif Moïse Carcassonne (1778).

délégués de la Province, tous ces négociants sont honnêtes dans leurs procédés et se sont fait estimer, tant qu'ils n'ont pas eu de malheur commercial. »

Les opérations financières de ces Juifs n'étaient pas souvent des plus brillantes. Il leur arrivait quelquefois de ne pouvoir payer leurs dettes; ils imploraient alors la grâce du Roi, c'est-à-dire demandaient un sauf-conduit pour mettre un peu d'ordre dans leurs affaires et calmer leurs créanciers. Un état de leur actif et de leur passif était alors remis au subdélégué de l'endroit, qui en vérifiait l'exactitude, s'enquérait de leur probité commerciale, morale même, soumettait, enfin, à l'assemblée générale de leurs créanciers les propositions dont les Juifs l'avaient chargé. L'Intendant, après concordat conclu entre créanciers et débiteurs, délivrait ou non le sauf-conduit, valable seulement en matière civile pour six mois ou un an. Mais, en aucun cas, il ne pouvait être prolongé. La plupart du temps, les négociants juifs savaient en user au mieux de leurs intérêts. A la faveur de ces permissions, ils s'ingéniaient à faire rentrer au plus vite les fonds qui leur étaient dûs par les commerçants étrangers d'Espagne ou d'Italie avec qui ils trafiquaient. D'où leurs voyages hors des frontières royales, à la fin desquels, leur argent rentré, ils revenaient dans le Languedoc pour y payer leurs créanciers[1]. Sinon, en cas d'insuccès, la prison pour dettes les attendait au retour, peine qu'ils jugeaient infâmante, car elle dégradait son homme, l'excluant pour toujours des charges de son culte et le bannissant de la synagogue[2].

Les subdélégués ne se contentent pas d'un « état » commercial approximatif. Ils exigent des Juifs un état précis, complet, des ressources dont ils comptent user pour faire face à leurs dettes. Ils désireraient que les Juifs en fissent le dépôt entre les mains de procureurs, agréés par les créanciers, afin qu'ils ne pussent négocier lesdites sommes que du consentement de ces derniers. Précaution non inutile, puisque quelques Juifs profitaient du sauf-conduit pour passer en pays étranger et y restaient.

Ces Juifs prêtent de l'argent aux marchands en déconfiture, aux paysans à court de ressources. Les documents ne laissent voir aucune trace de l'avidité insatiable, de l'inflexible dureté que la

[1] Des Juifs de Bagnols (1779) avaient déposé leur bilan. Ils étaient débiteurs pour des endossements d'une somme de 403,907 l. 13 s. Expatriés dans le Comté de Nice, ils revinrent en Languedoc au bout de six mois, ayant payé à leurs créanciers 218,750 l. Arch. de l'Hérault, C. 154.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 154. Roussel, subdélégué à Bagnols, à Saint-Priest, 3 novembre 1779.

tradition leur attribue. Quelques exemples le prouvent. Dans une transaction passée entre débiteurs chrétiens et prêteur juif devant le tabellion, les débiteurs déclarent par écrit que le Juif n'a exigé d'eux que l'intérêt autorisé par les ordonnances[1]. Contre leurs débiteurs, ils n'abusent pas de la force de leur droit pour les poursuivre, armés de lois rigoureuses. Il semble donc qu'ils aient mis dans la revendication des sommes qui leur étaient dues moins d'âpreté que n'en mettaient leurs créanciers à les leur réclamer[2]. Cependant leurs débiteurs suspectent leur loyauté en affaires. L'accusation la plus répandue contre eux était qu'ils falsifiaient des lettres de change. Ainsi, à Beaucaire, le directeur d'une raffinerie prétendait qu'un Juif avait fabriqué de fausses lettres de change : à quoi le subdélégué de Bagnols répondit : « C'est une imputation calomnieuse et non relevée contre ce Juif. » Au contraire, l'accusation se retourna contre son auteur. C'était le calomniateur qui avait falsifié les lettres et contrefait le seing du Juif[3]. Ailleurs, deux débiteurs de sommes envers un Juif se voient traités de fripons par le subdélégué, de fourbes par le Vice-Légat d'Avignon pour avoir altéré des lettres de change endossées et signées en blanc par le Juif[4].

D'autres Juifs, établis dans les places commerciales du Languedoc, y exerçaient l'office de courtiers ou faisaient valoir leurs fonds, comme simples particuliers et aux taux ordinaires[5]. Ce

[1] Arch. de l'Hérault, C. 154. Le subdélégué de Bagnols à Saint-Priest, fils, Intendant, 3 novembre 1779.

[2] Exemple : « Vous ferez un acte de justice, écrit à Saint-Priest le subdélégué de Bagnols, en accordant un sauf-conduit au juif Jassé Lisbonne, car il n'a pas vexé les débiteurs qui sont introuvables. » 15 février 1783. Autre lettre : « Il est dû à ce Juif beaucoup plus qu'il ne doit. » « Ses débiteurs sont des paysans qu'il a le regret d'actionner pour ne pas les ruiner. » 29 janvier 1782. — Le Juif Carcassonne, écrit le subdélégué de Toulouse Ginisty à Saint-Priest, fils (14 novembre 1781), a des embarras qui ne proviennent que du trop de facilité à se défaire de ses fonds en faveur de certaines gens qui ne sont pas aussi prompts à les lui rembourser. La preuve c'est qu'il ne doit que 98,000 l. et qu'il lui est dû 24,583 l. La dame Dupont, sa débitrice, a abusé indignement de sa confiance. Elle l'a spolié. » Arch. de l'Hérault, C. 155, 156.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 154. Roussel, subdélégué à Bagnols, à Saint-Priest, 6 septembre 1778 : « Le Juif en question ne cherche pas à tromper ses créanciers, ni à abuser de son sursis pour transporter ses fonds dans les pays étrangers. Il a toujours joui d'une bonne réputation. S'il a fait faillite, c'est moins sa faute que celle de ses débiteurs qui lui ont fait banqueroute. Rentré dans le royaume, il cherche à faire honneur à ses affaires. »

[4] Arch. de l'Hérault, C. 154. Roussel, subdélégué à Bagnols, à Saint-Priest, 3 novembre 1779 : « Le Juif Crêmieu n'est pas banqueroutier ; il ne demande pas du temps pour ne pas payer ce qu'il doit ; ses créanciers, s'il en a de sincères, sont sûrs de son exactitude. La très humble supplication pour obtenir un sursis a pour objet de s'empêcher de payer ce qu'il ne doit pas en manifestant la plus grande friponnerie pratiquée par ses deux débiteurs. »

[5] Arch. de l'Hérault, C. 205. D'Ormesson à Saint-Priest, 29 août 1775.

genre de négoce constituait une des sources les plus productives de la richesse des Juifs et il fut le prétexte de nombreuses vexations. Des plaintes s'élevaient contre eux, dues, la plupart, à des débiteurs ou à des emprunteurs de mauvaise foi. Les lettres des subdélégués provinciaux nous en font part. Ces débiteurs, pour se soustraire à l'obligation de payer les intérêts de leurs dettes, accusaient devant les tribunaux les Juifs d'usure et de manœuvres perfides, toutes marques auxquelles les marchands du pays prétendaient reconnaître les Juifs comtadins. L'antipathie religieuse augmentait encore leur ardeur à les poursuivre. De là, des arrestations, des confiscations sans nombre qui mettaient à une rude épreuve l'endurance commerciale des Comtadins.

Malgré la connivence tacite que les Juifs rencontraient dans l'attitude des populations toujours empressées à entrer en relations avec eux, pressurées qu'elles étaient par les marchands du pays, les Juifs, qu'ils fussent maquignons, colporteurs ou manieurs d'argent, se heurtaient à l'irréductible hostilité de leurs concurrents, moins heureux qu'eux dans ces divers négoces. Et certainement la lutte d'intérêts qui se livra au XVIIIe siècle, dans la province, entre corporations industrielles et Juifs comtadins n'est pas le chapitre le moins curieux de leur histoire commerciale.

N. ROUBIN.

(*A suivre.*)

NOTES ET MÉLANGES

SUR LA SYNTAXE DE L'IMPÉRATIF EN HÉBREU

En général, quand le verbe d'une proposition est à un mode impératif (jussif, cohortatif), les propositions coordonnées qui expriment soit la suite, soit la conséquence de la première proposition ont également leur verbe à l'impératif. Cette règle est observée, qu'il y ait changement de sujet ou non, comme le montrent les exemples suivants, tirés des premiers chapitres de la Genèse : פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה (I, 28). — לך לך מארצך... ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה (XII, 1-2). — יקח נא... (I, 6). — יהי רקיע... ויהי מבדיל (I, 22). — פרו ורבו... והפרו ירב ורחצו (XVIII, 4). — אל נא יחר לאדני ואדברה (XVIII, 30). — הבה נבנה אוציאה נא... (I, 26). — נעשה אדם... וירדו (XI, 4). — לנו... ונעשה לנו ועשו (XIX, 8).

Toutefois, comme l'indicatif futur joue aussi le rôle de l'impératif, il peut arriver qu'une proposition impérative soit suivie d'une proposition indicative. En étudiant les passages où ce fait se présente, nous avons été amené à faire les remarques suivantes.

C'est dans les parties prosaïques de la Bible, notamment dans le Pentateuque et dans les premiers Prophètes, qu'on voit le plus d'exemples de l'indicatif coordonné avec l'impératif. Les passages de ce genre qu'on rencontre dans Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, ne sont que des formules prosaïques. Dans les morceaux de poésie ou d'éloquence, le parallélisme oblige à employer le même mode pour les verbes coordonnés. Dans les petits Prophètes, les Psaumes, Job (à part le ch. XLII), le Cantique, les Lamentations, il n'y a pas d'exceptions à la règle de l'accord. De tous les Ha-

giographes il n'y a que les Proverbes, le ch. XLII de Job, Ruth et les Chroniques (dans des passages tirés des Rois) où l'on trouve quelques rares exemples de l'indicatif après l'impératif.

L'indicatif suit l'impératif surtout quand les verbes coordonnés sont à la deuxième personne. Le verbe à l'impératif sert alors, en quelque sorte, de préambule au verbe qui est à l'indicatif ; c'est pourquoi, dans les exemples que nous allons énumérer, le verbe לקח se rencontre très fréquemment dans la première proposition :

קח לך... ואספת (Gen., VI, 21). — ורחצו... והשכמתם (*Ib.*, XIX, 4). — ברח לך... וישבת (*Ib.*, XXVII, 43-44). — קום רדף... והשגתם (*Ib.*, XLIV, 4). — גם צאנכם... קחו... ולכו... — קחו לכם... ונשאתם (*Ib.*, XLV, 9). — ומשך קח בידך... והלכת (*Ib.*, XVII, 5). — וברכתם (Ex., XII, 32). — הגבל את ההר וקדשתו (*Ib.*, XIX, 13). — והיה נכון לבקר ועלית (*Ib.*, XXXIV, 2). — הקרב את מטה לוי והעמדת אתם (Nomb., III, 6). — שא את מספר שמתם ולקחת (*Ib.*, III, 41). — קח את הלויים... וטהרת אתם (*Ib.*, VIII, 6). — אספה לי... ולקחת (*Ib.*, XI, 16). — וקחו איש מחתתו ונתתם (*Ib.*, XVI, 17, mais v. 6, קחו לכם מחתות... ותנו). — הפשט... והלבשתם (*Ib.*, XX, 26). — שמע ישראל... ואהבת (Deut., VI, 4-5). — רדפו... רד... וזנבתם (Jos., X, 19). — קח את פר השור... והרסת (Jug., VI, 25). — וראו ודעו... ושמעת (*Ib.*, VII, 10-11). — קחו... ואסרתם (I Sam., VI, 7). — התאבלי... ושבתם (*Ib.*, XXIII, 23). — השכם... והשכמתם (*Ib.*, XXIX, 10). — קחו... נא ולבשי נא... ואל תסוכי שמן והיית והרכבתם (II Sam., XIV, 2). — עשו לי עגד... והוצאת (I Rois, I, 33). — ולך... ודרשת (*Ib.*, XVII, 13). — ולך... ובאת (II Rois, VIII, 8). — וראה — ולך... ובאת (*Ib.*, XIX, 1-2). — קח... והשקית ובאת (*Ib.*, 2). — ושמעו... ועשיתם (Jér., XI, 4, 6). — שוב קח (*Ib.*, XXV, 15). — קח לך... וכתבת (*Ib.*, XXXVI, 2, mais v. 28, לך... וכתב). — קח לך... ונתת (Ez., IX, 2, 3, 9). — שכב... ושמת (*Ib.*, IV, 4). — עבר... והתוית (*Ib.*, IX, 4). — קמו לי והעליתם (Job, XLII, 8). — גשי... ואכלת (Ruth, II, 14).

On remarquera spécialement לֵך suivi immédiatement de l'indicatif : לך ואספת (Ex., III, 16). — לכה והיית (Juges, XI, 6). — לך והכיתה (I Sam., XV, 3). — לך ופתחת (Is., XX, 2). — לך ודברת (I Chr., XXI, 10).

Les verbes אמר et דבר sont tout particulièrement mis à l'indicatif après un impératif : מהרו ועלו... ואמרתם (Gen., XLV, 9). — בא... ואמרת (Ex., VII, 26). — השכם בבקר והתיצב... ואמרת (*Ib.*, IX, 13). — דבר אל בני ישראל ואמרת (Lév., I, 9 ; XXVII, 9, etc. ; Nombr., V, 11, etc.). — דברו... ואמרתם (Lév., XV, 1). — אמר... ואמרת (*Ib.*, XXI, 1). — והקהל... ודברתם (Nombr., XX, 8). — קום קדש... ואמרת (Jos., VII, 13). — קום רד... ודברת (I Rois, XXI, 18-19). — קח... והשיבהו... ואמרת (*Ib.*, XXII, 26-27). — לכו שובו... ודברתם (Jér., XI, 2). — רד... ודברת (*Ib.*, XXII, 1). — לך בא... ודברת (Ez., III, 4. 11). — הנבא ואמרת (*Ib.*,

VI, 1; XIII, 1, etc.). — דבר ואמרת (*Ib.*, XIV, 4; XX, 3, etc.). — הודע ואמרת (*Ib.*, XVI, 1). — שא קינא... ואמרת (*Ib.*, XIX, 1, etc.).

On met parfois la seconde proposition à l'indicatif lorsqu'elle donne le détail de la première : עשה לך תבת גפר קנים תעשה (Gen., XII, 4). — ושחטו הפסח ולקחתם (Ex., XII, 21-22). — ואכלתם... אכלה אתה (Lév., X, 13). — עשה לך... מקשה תעשה אתם (Nomb., X, 2). — קח לך חרב... תער הגלבים תקחנה — עלו זה בנגב ועליתם (*Ib.*, XIII, 17). — שים לך שנים (Ez., XII, 3). — האמץ בשבריון... תאמץ (*Ib.*, XXI, 11). — דרך תשים... דרכים (*Ib.*, 24-25).

Plusieurs de ces exemples pourraient s'expliquer aussi par la raison que le second verbe est précédé de son complément, comme dans les passages suivants : בא... מכל הבהמה תקח לך (Gen., VII, 1-23). — עברו לפני ורוח תשיבו (*Ib.*, XXXII, 17). — וכסף... קחו ואת הכסף... תשיבו (*Ib.*, XLIII, 12). — ושים... ואת גביעי... תשים (*Ib.*, XLIV, 2). — והקרב... ואל בני ישראל תדבר (*Ib.*, IX, 3). — בשלו... ושם תאכלו (Lév., VIII, 31). — ואל תפנו... ואלהי מסכה לא תעשו (*Ib.*, XIX, 4). — האנק דם מתים לא תעשה פארך חבש עליך ונעליך תשים ברגליך (Ez., XXIV, 17). — שמר אמרי ומצותי תצפן (Prov., VII, 1). — תקרא... ומדע... אמר (*Ib.*, V. 4). — ושמע... ולבך תשית (*Ib.*, XXII, 1). — אל תחרש את בעל אף ואת אש חמות לא תבוא (*Ib.*, V. 24).

Notons enfin les propositions commençant par ולא et indiquant la conséquence des propositions précédentes : ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו ולא תמותו (!) (Lév., X, 6). — יין ושכר אל תשת... ולא תמותו (*Ib.*, V, 9). — אל תשקצו... ולא תטמאו (*Ib.*, XI, 43).

L'emploi de l'indicatif à la première ou à la troisième personne après l'impératif est beaucoup plus rare. Voici les passages de ce genre que nous avons notés :

a) Première personne : פסל לך וכתבתי (Ex., XXXIV, 1)[1]. — לינו כה... והשבתי (Nombr., XXII, 8). — ושוב עמי והשתחויתי (I Sam., XV, 30, mais V. 25, שוב עמי ואשתחוה).

b) Troisième personne : הוצא... ושרצו (Gen., VII, 17). — נטה... תקע... ותהי (*Ib.*, VIII, 12). — קחו... וזרקו... והיה (*Ib.*, IX, 8; mais, V. 22, נטה... ויהי; X, 12, ויעל... נטה). — קח הלויים... והיו (Nombr., III, 45). — זאת עשו להם והיו (*Ib.*, IV, 19). — צו את בני ישראל ונתנו (*Ib.*, XXXV, 2). — עלה... ונתן (I Rois, XXII, 12, 15 = II Chr., XVIII, 11, 14; mais I Rois, XXII, 6 = II Chr., XVIII, 3 : עלה ויתן). — דקרב אתם... והיו (Ez., XXXVII, 17).

[1] On pourrait se demander si le texte primitif ne portait pas וכתבתָ, et si ce n'est pas Moïse qui aurait écrit les secondes tables. Au verset 28, ויכתב se rapporte bien plus naturellement à Moïse qu'à Dieu. Dans le passage parallèle du Deutéronome, X, 1, on trouve une forme anormale ואכתב, au lieu de ואכתבה, ce qui fait penser à une leçon וכָתב, et, au V. 4, ויכתב, qui n'a pas de sujet, a été peut-être substitué à ואכתב.

Après le jussif ou le cohortatif, on emploie encore plus rarement l'indicatif, surtout s'il y a changement de personne. Voici les exemples de ce phénomène que nous avons rencontrés :

I. Après le jussif : *a*) troisième personne : יהי מארת להבדיל... והיו (Gen., I, 14). — וחמש... יפקד[1] (*Ib.*, XLI, 34). — ויהיו דם והיה דם (Ex., VII, 19). — ואל ימות ואל יבא... (Lév., XVI, 2; cf. ci-dessus). — ותברני וישב אל מקומו... ולא ירד... ולא יהיה לחם ועשתה (II Sam., XIII, 5). — (I Sam., XXIX, 4). — יבקשו... ועמדה... ותהי... ושכבה (I Rois, I, 2).

b) Deuxième personne : וברך אתך ויפרך וירבך... והיית (Gen., XXVIII, 3). — ויכרתו אותך ברית ומלכת (II Sam., III, 21). — ידי דברך... ודברת (I Rois, XXII, 13 = I Chr., XVIII, 12).

II. Après le cohortatif, *a*) première personne : ואברכה מברכיך ומקללך אאר (Gen., XII, 3). — ולנו... נקרבה (Juges, XIX, 13; mais v. 11, ונסורה... ונלין). — אלקטא נא... ואספתי (Ruth, II, 7).

b) Deuxième personne : ואעשה... והבאת (Gen., XXVI, 9-10).

c) Troisième personne : לכה נכרתה... והיה (Gen., XXXI, 44).

Naturellement il est difficile de décider, dans plusieurs de ces derniers passages, si le verbe à l'indicatif dépend du verbe impératif qui le précède immédiatement ou d'un autre impératif plus éloigné; ainsi, dans Gen., XXVII, 10, והבאת peut se rattacher à לך נא... וקח, au lieu de se rapporter à ואעשה. Enfin, il est possible que le texte n'ait pas été conservé partout sans faute, et que l'indicatif ait été parfois substitué à l'impératif.

On pourrait aussi se demander si l'origine des différents passages influe sur l'emploi de l'indicatif. Nous laissons cette question aux critiques de la Bible.

L'impératif coordonné avec l'indicatif ne se rencontre presque jamais. Nous avons cependant noté : ואיש לא יעלה עמך וגם איש אל יראה (Ex., XXXIV, 3). — תבוא... וידי (I Sam., X, 5). — עֲשה... והָיה (*Ib.*, v. 7). Mais si la seconde proposition indique la conséquence directe de la première, le verbe est fréquemment mis à l'impératif (v. Gesenius-Kautzsch, § 166).

MAYER LAMBERT.

---

[1] En réalité, וחמש paraît être la suite de וישיחדו (v. 33) et יקבצו, la suite de יפקד.

ENCORE LE SIÈGE DE MOÏSE

A propos de la note publiée par M. Bacher dans le dernier numéro de la *Revue* (XXXIV, 299-301) sur le *Siège de Moïse*, il me paraît intéressant de citer ici un passage d'une lettre, en portugais, adressée par le père Jean-Paul Gozani, missionnaire de la compagnie de Jésus, au père jésuite Joseph Suarez, et dont la traduction française a été imprimée dans le *Versuch einer Geschichte der Juden in Sina*, de C.-G. von Murr (Halle, 1806). Cette lettre, écrite le 5 novembre 1704, à Kai-Fung-Fou, parle d'une visite que le missionnaire a faite aux Juifs chinois. Voici le passage en question (p. 23) : « Il y a au milieu de leur synagogue une chaire magnifique et fort élevée, avec un beau coussin brodé. C'est la Chaire de Moïse, dans laquelle les samedis (ce sont leurs dimanches) et les jours les plus solennels, ils mettent le Livre du Pentateuque, et en font la lecture. » Et un peu plus loin (p. 28) : « Je n'y ay point vu d'autel, mais seulement la chaire de Moïse avec une cassolette, une longue table et de grands chandeliers, avec des chandelles de suif. Leur synagogue a quelque rapport à nos Eglises d'Europe. Elle est partagée en trois Nefs ; celle du milieu est occupée par la Table des Parfums, la Chaire de Moïse, et le Van-Sui-pai ou le tableau de l'Empereur avec les Tabernacles, dont j'ay parlé... »

Il semble résulter de ces passages qu'au lieu d'une *Bîma* ou *almêmer*, les Juifs chinois avaient, dans leur synagogue, une chaire, qu'ils appelaient « siège de Moïse » ou que les Jésuites désignaient de ce nom et qui était probablement assez élevée pour qu'on y pût facilement faire la lecture. Du reste, la remarque de R. Derossaï, citée par M. Bacher, prouve que ce rabbin avait également en vue un siège très élevé.

Si l'on tient compte de ce fait qu'un des rouleaux sacrés de de Kai-Fung-Fou est écrit sur des peaux de mouton, qu'il a plus de 140 pieds de longueur et est haut de 24 pouces et demi (sans les bâtons autour desquels il est enroulé), il faut admettre que le « siège de Moïse » devait être très grand pour que le lecteur pût s'en servir de pupitre pour un tel rouleau.

D'après M. Henri Cordier, « les Juifs arrivèrent en Chine par la Perse, après la prise de Jérusalem par Titus, au premier siècle de notre ère, sous la dynastie des Han et sous l'empereur Ming-

ti[1]. » Si cette date est exacte, la coutume des Juifs chinois — à supposer que l'expression « chaire de Moïse » n'ait pas été imaginée par le P. Gozani — représente une tradition qui remonte plus haut que l'expression de l'Evangile de Mathieu (dans l'article de M. Bacher, p. 300).

MAYER SULZBERGER.

ENCORE LE NOM APIPHIOR

L'étude publiée par M. Krauss, dans le dernier numéro de la *Revue* (XXXIV, 218-239), sur *Apiphior, nom hébreu du Pape*, me suggère l'observation suivante. Au XIIe siècle, les Juifs des provinces rhénanes désignaient le pape sous le nom de ספירס[2]. Ce nom, grâce à sa similitude avec le mot talmudique, est devenu ensuite אפיפיור. En général, on répugnait à employer sans changement des termes étrangers servant à désigner des personnes, des objets ou des fêtes de cultes non juifs ; on leur donnait une forme hébraïque et, conformément à la prescription d'*Aboda Zara*, 46*a*, on les altérait. Ainsi, יחרם pour יוחנן, קצח pour פסח (les Pâques chrétiennes), כל הקדשים, pour désigner la Toussaint. Au point de vue philologique aussi, il est inadmissible que אפיפור dérive de ספירס.

L'explication de M. Reinach pour les noms de *Phiphior* et *Niphior* est extrêmement ingénieuse et très plausible.

PORGÈS.

MESCHOULLAM CUSSER DE RIVA

ET SA TOMBE

Au commencement de l'été de 1896, nous reçumes la photographie d'une inscription tumulaire de Riva, que nous avions déjà

[1] *Les Juifs en Chine*, Paris, 1891, p. 11.
[2] Voir Neubauer et Stern, *Hebr. Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, p. 4.

publiée, le 28 octobre, dans le n° 10 de l'*Israelit. Monatsschrift.* C'est la même photographie qu'a eue à sa disposition M. D. Kaufmann et qu'il a reproduite dans la *Revue*, t. XXXII, p. 311 et suiv. Notre confrère l'a déchiffrée de la même façon que nous. M. Kaufmann a cherché à identifier le Meschoullam auquel est dédiée cette inscription et en a fait un membre de la famille קצר. Nous avons depuis retrouvé le nom de ce Meschoullam *Cusser* dans l'ouvrage d'Ossimo, *Narrazione delle strage compita nel 1597 contro gli ebrei d'Ascolo*. On y lit, p. 106 : « Nel 1570 ai 12 Adar, Mordechai (Marco) Koen di Caliman prendeva a moglie Pessele di Marco di *Mesciullam Cusser da Riva di Trento.* »

A. Freimann.

L'OPINION PUBLIQUE ET LES JUIFS

AU XVIIIe SIÈCLE EN FRANCE

Notre collaborateur et ami, M. Camille Bloch, archiviste du Loiret, nous communique le curieux document suivant, qui mérite d'être tiré de l'oubli comme un nouveau témoignage de l'intérêt soulevé par la « question juive » dans la seconde moitié du siècle dernier.

NÉCESSITÉ DE RAPPELER LES JUIFS EN FRANCE

POUR AUGMENTER LA POPULATION.

Il n'est pas bien aisé de dire pourquoi notre gouvernement s'est fermé lui-même la porte à une branche de population à laquelle une infinité d'autres Etats de l'Europe l'ont ouverte.

Les raisons qui firent qu'on chassa autrefois les Juifs de la France n'existent plus. L'Etat se conduit aujourd'hui par d'autres maximes. Ses ressources d'industrie sont plus considérables. Il a des moyens pour employer une infinité d'étrangers, qu'il n'avait pas alors.

Les raisons alléguées autrefois contre les protestants ne sauroient avoir lieu à l'égard des Juifs. Cette secte, établie chez nous, ne sauroit donner du mouvement à l'ambition d'un parti. L'intrigue et la cabale lui sont entièrement inconnues. Sa sûreté le demande ainsi. Si les Juifs cessaient un moment d'être fidèles, ils se perdraient pour

toujours. Errants, sans chefs, sans patrie, et par conséquent sans moyens pour résister à la plus petite puissance qui voudroit les détruire, la première maxime pour eux est celle de n'en avoir aucune. Bien différents de tous les autres peuples de la terre, leur sûreté dépend du degré de leur servitude.

Il se répandit un bruit en Europe, il y a vingt ans, que les Juifs s'intriguoient pour devenir souverains de l'île de Corse. Ce n'étoit guère connoître leur esprit que de leur donner ce projet. La domination demande nécessairement un système de gouvernement politique et civil, des lois, des tribunaux, l'art de la guerre, une milice, etc. Or, tout cela n'est point dans le génie de ce peuple, qui, abîmé aujourd'hui dans des détails de commerce, ne sauroit élever ses regards au-dessus de la marchandise.

La crainte d'ailleurs où la France pourroit être que les Juifs, par leur activité, ne diminuassent celle des sujets naturels, est mal fondée. Il en est de l'industrie comme de l'esprit, dont les productions peuvent s'étendre à l'infini. Plus on emploie de bras dans un état, plus il se découvre de moyens d'en employer davantage. Quand il n'y auroit que les besoins d'un plus grand nombre d'hommes, cela seul suffiroit pour augmenter les anciennes branches de l'industrie; ce qui est la même que d'en former de nouvelles.

Si quelque royaume a besoin des Juifs dans le monde, c'est la France. Comme elle a des intérêts plus grands que toutes les autres puissances de l'Europe, elle est obligée de mettre en usage de plus grands moyens pour les soutenir. Or, en temps de guerre, notre commerce et nos finances sont toujours dans un état affreux, faute d'un fonds d'hommes suffisant, qui remplace le vide qu'elle cause dans toutes les classes relatives à l'industrie. Nous sommes surpris que l'Angleterre, la Hollande et l'Allemagne supportent des guerres longues, sans que leur commerce général en souffre presque aucun échec; tandis que le nôtre, à la troisième campagne, est toujours aux abois. La raison de cela est cependant bien simple ; c'est que les Juifs de ces états, pendant les guerres, en redoublant leur activité, suppléent aux bras des sujets qu'elles leur enlèvent, et, par là, tiennent le commerce dans un certain équilibre; au lieu que, faute de cette ressource, le nôtre dépérit.

Mais la première cause de la protection que notre gouvernement devroit accorder aux Juifs, c'est leur grande population. Il n'y a point de peuple sur la terre qui multiplie plus qu'eux. Cette grande propagation a des causes naturelles. 1° Il n'y a point de célibat chez les Juifs. Tous se marient. 2° Les enfants y sortent plus tôt d'une certaine tutelle que ceux des chrétiens; ce qui fait qu'en général ils se marient à meilleure heure. 3° Ils ne peuvent point faire des acquisitions. Or, toutes les richesses se trouvant chez eux, en argent, il faut qu'ils s'adonnent à l'industrie : et, comme les progrès de celle-ci dépendent du grand nombre de bras, il est de l'intérêt des Juifs d'avoir beaucoup d'enfants.

Mais ce ne sont pas là précisément les seules causes de la grande population des Juifs. Les véritables, ce sont la modération de leurs désirs, une certaine continence morale, et un éloignement naturel de la débauche. Il n'y a point d'hommes sur la terre qui, avec tant de défauts, aient si peu de vices.

Je ne veux pas dire par là qu'il convînt à tous les états d'employer, pour m'exprimer ainsi, ce remède de population ; je dirai même à ce sujet qu'il y a un défaut dans la politique de l'Europe sur la protection accordée aux Juifs. On en trouve dans une infinité d'Etats, où ils sont nuisibles, et on n'en rencontre point dans ceux où ils pourroient être nécessaires. Ce ne sont point les petits Etats pauvres à qui il convient d'avoir des Juifs. Ces établissements ne sont utiles qu'à un gouvernement déjà riche et opulent. Dans les premiers, ils détruisent l'industrie, au lieu que, dans le second, ils contribuent à l'augmenter.

Lorsque le duc de Modène est pressé d'argent, il envoie sommer les Juifs de lui fournir une certaine somme, qui lui est toujours accordée ; preuve certaine, dit-on toujours dans cette cour, de l'utilité d'avoir des Juifs. Mais c'est une stupidité dans ce ministère de ne pas voir que cet argent est celui de l'Etat, dont l'industrie des Juifs a dépouillé les sujets, qui, à cause de cela, ne peuvent plus le donner eux-mêmes. La promptitude avec laquelle les Juifs paient ce qu'on leur demande, ainsi que la grandeur de la somme, indiquent un vice dans le gouvernement économique : car les Juifs ne donnent beaucoup au prince, qu'en retenant encore davantage pour eux ; ainsi le paiement de l'impôt même est une preuve de la grandeur de celui que les Juifs mettent sur le peuple.

Ce sont les Juifs qui ont ruiné un petit Etat tout près de la France, Etat qui, par sa situation et par ses richesses naturelles, devait être un des plus puissants, et qui est cependant aujourd'hui un des plus pauvres de l'Europe. Il est vrai qu'une infinité d'autres causes ont dû contribuer à sa décadence, à laquelle le vomissement des Juifs aujourd'hui ne remédierait point, ni peut-être les meilleures lois politiques. Il faudroit refondre entièrement cet Etat pour le réformer.

(*Les Intérêts de la France mal entendus, dans les branches de l'agriculture, de la population, des finances, du commerce, de la marine et de l'industrie*, par un citoyen. (Tome Ier, pp. 365 et suiv.) — A Amsterdam, chez Jacques Cœur, à la Corne d'abondance. M.D.CC.LVI.)

BIBLIOGRAPHIE

Semitic studies in memory of Rev. Dr Alexander Kohut. Edited by George Alexander Kohut. With portrait and memoir. Berlin, S. Calvary et Cie, 1897; in-8° de xxxv + 615 p.

Cet ouvrage est un monument élevé à l'éditeur de l'*Aruch Completum* par la piété de son fils et la sympathie de ses amis. On peut dire que rarement savant a été honoré comme Kohut, car des écrivains juifs et chrétiens, au nombre de 43, Européens et Américains — Kohut a exercé ses fonctions rabbiniques dans les deux parties du monde — ont collaboré à cet ouvrage, par des études plus ou moins étendues, en allemand, en anglais, en français et en hébreu. Ces études se rapportent, pour la plupart, à des questions que Kohut lui-même a traitées. Car, en dehors même de son *Aruch*, cet infatigable savant, mort à 52 ans (le 25 mai 1894), a apporté sur bien des points d'utiles contributions à la science. Aussi le titre d' « études sémitiques », sous lequel a paru cet ouvrage, est-il fort bien approprié à la plupart des travaux qu'il renferme. Ce recueil, dédié à la mémoire d'un savant, est digne de figurer parmi les ouvrages collectifs composés ordinairement à l'occasion des fêtes jubilaires de savants vivants, et le fils, qui s'en est occupé, a la double satisfaction d'avoir érigé à la mémoire de son père un monument durable et d'avoir contribué, en même temps, à enrichir le domaine scientifique qu'il cultivait. Le grand nombre et la variété des travaux réunis ici, et dont quelques-uns ont pour auteurs des savants de premier ordre, ne permettent pas de les analyser avec une égale ampleur. Qu'il nous suffise d'en donner un aperçu général et d'ajouter nos remarques à quelques-uns d'entre eux.

La branche de la science à laquelle appartient l'œuvre maîtresse de Kohut, son *Aruch*, je veux dire la lexicographie du Talmud et de la littérature rabbinique, n'est représentée dans notre ouvrage que par un petit nombre d'études. M. S. H. Halberstam, de Bielitz, a donné,

en hébreu, sur l'*Aruch* de Kohut (p. 233-234), quelques remarques que lui a suggérées sa vaste érudition.

M. Imm. Löw, de Szegedin, a écrit sur le même sujet des notes « marginales », en langue allemande (p. 373-375). A propos de la dernière remarque de M. Löw, disant que Kohut a eu tort, dans l'*Aruch*, III, 518 *a*, d'indiquer ἀσάω comme l'explication de חתה, rappelons que ce verbe חתה, « éprouver du dégoût », en dehors du passage, cité par Kohut, de j. *Teroumot*, 45 *c* en haut, ne se rencontre plus qu'une seule fois, dans *Esther rabba* sur I, 7. Dans mon *Agada der palästinensischen Amoräer*, II, p. 237, n. 8, j'ai émis l'hypothèse que ce verbe se rattache à חתת (חרת), « reculer d'effroi ». Ajoutons encore que le verbe קוץ signifie à la fois « éprouver de la terreur ou de la crainte » et « ressentir du dégoût ».

M. Samuel Krauss, de Budapest, sous le titre de « Noms de dieux égyptiens et syriens dans le Talmud » (p. 339-353), explique certaines expressions talmudiques restées inexpliquées ou ayant été interprétées d'une manière peu satisfaisante, en les identifiant avec des noms de divinités. Malgré les arguments que son érudition lui a permis de tirer de la littérature spéciale à ces sujets, plusieurs de ses combinaisons me paraissent peu heureuses. Quand il dit, par exemple, que אפופי ישראל (j. *Nedarim*, 42 *c*, l. 12) signifie « par Apophis, qui lutte contre Dieu ! », son assertion ne peut pas être admise. S'il est vrai que, d'après Plutarque (*Isis*, ch. xxxvi), Apophis était le père de Hélios, qui était en guerre avec Zeus-Amon, et à supposer qu'un Juif de la fin du IVe siècle (l'anecdote en question se passe, en effet, à l'époque de R. Yosé, un des plus jeunes amoraïm palestiniens) fût au courant de cette particularité mythologique peu connue, il est cependant impossible d'admettre qu'on eût osé profaner le nom de ישראל au point de l'appliquer au combat de cette obscure divinité païenne avec Zeus-Amon. La seule explication exacte est celle de M. Jastrow, que M. Krauss cite également et d'après laquelle אפופי ישראל est une déformation de אלהי ישראל « Dieu d'Israël ». C'est précisément parce que, dans la formule du serment, on avait employé cette expression altérée que le serment n'a pas été déclaré valable. M. Krauss dit qu'il ne connaît pas d'analogie pour ce genre de déformation, mais il n'a qu'à se rappeller les altérations des expressions קרבן et חרם (*Mischna Nedarim*, I, 2). Dans les langues modernes, le nom de Dieu est aussi modifié dans les exclamations et dans les jurons populaires pour la même raison qui faisait dire à ce Juif palestinien אפופי au lieu de אֱלֹהֵי, en conservant exactement les mêmes voyelles (en allemand : *Potz*, au lieu de *Gotts : Potztausend, Potzblitz, Potzwetter* ; en français : *bleu*, au lieu de *dieu : corbleu, morbleu, sacrebleu*). Au sujet des expressions traitées dans les nos 7, 8 et 9, il aurait fallu faire remarquer que les mots en question ne doivent pas être considérés comme des noms de divinités, mais comme des exclamations superstitieuses et incompréhensibles. Seul R. Juda b. Ilaï, dans les passages cités (*Tosefta Sab-*

bat, VII, 2 et 3 ; b. *Sabbat*, 67 *b*), conclut de la consonnance des mots en question avec des noms de divinités bibliques, que l'usage de ces exclamations ne doit pas être considéré uniquement comme une coutume superstitieuse (דרכי האמורי), mais comme une invocation adressée à des idoles (לשון עבודה זרה). Toutefois, je ne prétends pas contester qu'en dernière analyse ces mots ne se ramènent à des noms de divinités, que M. Krauss rétablit par des combinaisons en partie plausibles. A la page 352, M. Krauss traduit ce passage de *Genèse rabba*, ch. LXV, § 18 : אתה אמרת יקום אבי גדא דעבודה זרה[1] דאת קיים d'une manière inexacte et incompréhensible. Voici comme il le rend : « Tu as dit : lève-toi, père ! C'est le Génie de l'idole que tu érigeras un jour ». En réalité, les mots גדא[2] קיים sont la paraphrase de יקום אבי et signifient : Par le Génie (?) de l'idole, je te conjure de te lever. Ainsi, אבי est considéré comme un nom d'idole, et יקום est opposé à l'expression respectueuse de Jacob קום־נא (v. 19) et qualifié de façon de parler brutale et inconvenante[1]. Esaü est le type du Romain et parle comme un Romain. Cf. le serment de la courtisane romaine dans *Menahot*, 44 *a* : גפה של רומי שאיני מניחתך (éd. פרס). Peut-être, au lieu de גפה, si diversement interprété, faut-il aussi lire גדה, et גדה של רומי aurait le même sens que טיכי דרומי (τύχη), dans Krauss, p. 350.

Sous le titre : *Mots grecs et latins dans les livres rabbiniques*, M. Moïse Schwab, de Paris, a publié un important travail sur les mots étrangers de la littérature talmudique et midraschique (p. 514-542). Toutefois, en raison des matériaux considérables qui existent sur ce sujet, ce travail ne peut être considéré que comme une légère esquisse. Dans la première partie de cette esquisse, l'auteur expose les règles de vocalisation suivies dans la transcription des mots étrangers et qu'il énumère d'après l'ordre de l'alphabet grec et des voyelles grecques ; dans la seconde partie, il montre les modifications que subit le mot étranger par aphérèse, apocope, prosthèse, épithèse, paragogie et élision, ainsi que les mots composés ; la troisième partie renferme les diverses autres modifications que subit le mot grec par des substitutions de consonnes et surtout par des altérations des terminaisons. Un dernier chapitre traite brièvement des mots latins. Il est dommage que M. Schwab n'ait pas soumis à une révision minutieuse son travail qui a, d'ailleurs, son utilité comme bref aperçu. La remarque sur חלף סדרה (= κλεψύδρα) se retrouve deux fois (p. 521 et 532) ; אנדרולומוסיא est identifié, p. 525, avec ἀνδρολοψία, p. 530 et 531 avec ἀνδρολοιμία, p. 534 avec ἀνδροληψία, et chaque fois l'identification est donnée comme argument pour une thèse différente. P. 525, M. Schw. cite אטליז ou

[1] M. Krauss, suivant la leçon de la censure de l'édition de Wilna, écrit דעבודת כוכבים, qui, par une horrible faute typographique, est devenu דאמרת כוכבים.

[1] Levy aussi (*Wörterbuch*, I, 299) a fort maltraité ce passage dans sa traduction, en rattachant à קיים le mot חייך, qui appartient à la suite.

עטליז (= κατάλυσις) comme exemple de l'aphérèse du κ ; p. 534, il cite le même mot comme exemple de l'emploi de ע pour ק. P. 524, il dit que Γαββαθά est devenu גיבתון. Or, ce nom de lieu est un ancien nom biblique (I Rois, xv, 27 et ailleurs). P. 529, בישן est dérivé de Βαιθσάν (par élision du θ) ; en réalité, le mot grec est l'hébreu בית שאן, et בישן est la forme araméenne de ce même nom de lieu. P. 523, il fait dériver יינומלין de οἰνόμελι, et p. 531 le même mot est expliqué comme un composé de l'hébreu יין et du grec μέλι. P. 588, comme exemple de l'addition de l'article féminin ἡ au mot, il dit que הניוכין = ἡ νίοχος ; or, c'est le mot ἡνίοχος, « conducteur de char ». Il y aurait encore de nombreuses observations à faire sur les explications de détail, mais je m'en abstiendrai, attendu que M. Schwab, comme il fallait s'y attendre dans une esquisse aussi rapide, a suivi le plus souvent des prédécesseurs, à qui incombe la responsabilité des identifications inexactes. Je ferai encore remarquer que Saadia n'a pas vécu antérieurement à Ibn Koreisch (p. 532), qui a été le contemporain et l'aîné de Saadia.

M. Carl Siegfried, d'Iéna, traite (p. 543-556) de l'hébreu de la Mischna au point de vue de la syntaxe (*Beiträge zur Lehre von dem zusammengesetzten Satze im Neuhebräischen*). Malgré le caractère fragmentaire de ce travail, dont l'auteur lui-même s'excuse dans un avant-propos, nous trouvons dans cette étude, basée uniquement sur des exemples de la Mischna, un tableau assez complet des procédés employés dans ce recueil pour la composition des phrases et une nomenclature complète des particules, en grande partie composées, dont il y est fait usage. Il n'y a pas beaucoup d'erreurs de détail à y relever; je ferai pourtant quelques remarques. Ainsi, je ne comprends pas pourquoi dans שיש לו שדה אחת בסוריא (*Demaï*, vi, 11), l'auteur admet qu'il y a eu ellipse du verbe (p. 543). Une expression comme [כלי] כמות שהוא, dans *Baba Mecia*, ii, 4, ne peut pas être considérée comme une formule de comparaison (p. 544), mais est plutôt une proposition circonstantielle : « le vase tel qu'il est », c'est-à-dire sans rien dedans. (Cf. *Du stiegst herunter, wie du bist*, dans la ballade du pêcheur de Goethe). De la belle maxime de l'éthique juive לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום (*Schekalim*, iii, 2), M. Siegfried (p. 545) donne une traduction qui est presque le contraire du vrai sens : « Il faut que l'homme sache échapper à la responsabilité vis-à-vis des créatures comme il sait échapper à la responsabilité devant Dieu ». Levy (II, 255 *a*) en donne une traduction exacte. כגון ne peut figurer à côté de אִם et אלו comme conjonction d'une propositon conditionnelle (p. 547), ce mot n'étant placé en tête des propositions conditionnelles, avec ou sans conjonction, que dans le sens de « par exemple ». אפילו המלך שואל בשלומו (*Berakhot*, v, 1) est traduit à tort par ces mots : « même si le roi souhaite son salut » (p. 548), au lieu de : « même si le roi lui adresse un salut ». שלא תבוא (*Taanit*, iii, 6) ne signifie pas « afin qu'elle n'arrive pas » (p. 552), mais l'expression est euphémique (pour שתבוא ou שבאה).

La langue talmudique et l'hébreu du moyen âge forment le sujet d'un travail de M. Max Grünbaum, de Munich : *Renan über die späteren Formen der hebr. Sprache* (p. 226-234). M. Grünbaum, selon sa manière bien connue, et aidé par son savoir littéraire et linguistique si étendu, y prend pour thème d'une causerie très spirituelle, effleurant les sujets les plus variés, un passage de l'*Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* de Renan. A propos de l'expression ימים רצופים (p. 228), il aurait fallu rappeler le sens primitif : « assemblage de pierres » (cf. רִצְפָּה, pavage de mosaïques). A l'expression בשמא גרירא, il fallait comparer l'arabe מגרד (moudjarrad) dans le sens de « seulement ».

Il est aussi question de mots talmudiques et post-talmudiques dans le travail que M. L. Levysohn, de Stockholm, a écrit en hébreu sous forme d'appendice à son ouvrage sur la zoologie du Talmud (p. 369-372). Dans sa remarque disant que שריקות (Isaïe, xix, 9) signifie « sûrement de la soie chinoise » (p. 372, l. 9), M. L. veut, au contraire, dire, comme cela résulte du contexte, que sans aucun doute le mot שריקות n'a pas ce sens.

M. M. Lazarus, de Berlin, a pris comme sujet d'une analyse fort ingénieuse (ch. 364-368) un passage isolé du Talmud (j. *Sabbat*, I, iv, 3*c*; *Tosefta Sabbat*, I, 17) : אותו היום היה קשה לישראל כיום שעשו בו העגל. « Ce jour fut dur pour Israël comme le jour où ils ont fabriqué le veau d'or. » Il croit que le Tannaïte hillélite, en faisant cette comparaison, voulait dire aux Schammaïtes triomphants : « Vous ressemblez à ceux qui ont confectionné le veau d'or. Le bien que vous poursuivez n'est également qu'une création de l'erreur. Ce n'est pas la piété, mais sa parodie que vous provoquez. » Cette paraphrase moderne de l'antique expression ne semble probablement pas exacte au point de vue exégétique, même à son auteur, car cette expression ne contient rien qui caractérise ce qui fut décidé le jour où les Schammaïtes firent violence aux Hillélites; elle signale seulement les conséquences désastreuses de cette journée et des résolutions qui y furent prises. Et c'est là aussi qu'il faut chercher le *tertium comparationis* de la comparaison avec le veau d'or. D'après une théorie agadique, attestée par maint passage (R. Ammi, dans *Exode rabba*, ch. xlii, vers la fin ; R. Assi, dans j. *Taanit*, 68*c*; *Koh. r.* sur ix, 11 ; R. Isaac, dans *Sanhédrin*, 102*a*), le péché commis par Israël en fabriquant le veau d'or exerce son influence sur toutes les générations suivantes. « Il n'y a pas une génération, dit Assi, qui n'ait pas subi les conséquences d'une partie du péché du veau d'or. » Isaac s'exprime presque dans les mêmes termes : « Aucun châtiment n'atteint le monde sans qu'il y entre pour une part la punition du péché du veau d'or. » Les mêmes conséquence désastreuses furent, selon notre formule, la suite des décisions de cette journée, prises, non après mûre délibération, mais grâce à une majorité réunie par des moyens violents. Dans *Masséhhét Soferim*, I, 7, la même formule, avec le même sens, sert à caractériser le côté désastreux

de la journée où la Tora fut traduite en grec pour le roi Ptolémée. On avait pris l'habitude de comparer au crime du veau d'or, toute faute pesant sur la nation entière, qui n'a jamais été entièrement expiée et dont les générations suivantes ont encore à supporter les conséquences. Le côté proverbial de cette expression a déjà été signalé par Joël (*Blicke in die Religionsgeschichte*, I, 4).

L'article de M. Lambert, de Paris, intitulé : *De la formation des racines trilitères fortes* (p. 354-362), nous ramène à l'époque primitive de la langue hébraïque ou plutôt de la langue mère sémitique. Cet auteur poursuit l'entreprise téméraire de ramener les racines trilitères à des racines bilitères, en considérant toujours comme une consonne secondaire une des trois lettres radicales. Vu le peu d'étendue de l'article, on comprend que l'hypothèse seule y soit émise, sans être appuyée par des arguments et des explications détaillées. En outre, la valeur scientifique de cet exposé est diminuée par le fait que M. Lambert se borne à traiter de l'hébreu, tandis que son hypothèse de ramener toutes les racines trilitères à des racines bilitères se rapporte à cette période de développement de la langue où l'ancienne langue sémitique arriva à formuler sa loi de trilitération pour toutes les langues sémitiques. Des recherches de ce genre devraient donc porter sur l'ensemble des racines sémitiques, et non pas uniquement sur les racines d'une seule langue. Cependant, le travail de M. Lambert plaira à ceux qui aiment ce genre de spéculations sur l'époque primitive de la formation des langues. Cette tentative se rattache à celle d'Ernst Meyer (*Hebr. Wurzelwörterbuch*, Mannheim, 1845), qui est allé jusqu'au bout de sa théorie en publiant, d'après ses idées, un dictionnaire entier. Sur le fond de la question, voir König, *Lehrgebäude der hebr. Sprache*, II, 1, p. 370 et s.

C'est aussi à l'époque primitive de la langue, mais limitée à la question des formes verbales hébraïques, que se rapporte l'étude de M. J. Barth, de Berlin. Ce savant s'occupe de cette particularité que le Piel se forme de la même manière dans les verbes ע"ע et ע"ו. Dans son travail intitulé : *Die Pôlel-Conjugation und die Polal-Participien* (p. 83-93), M. Barth soutient cette thèse que cette formation (p. ex. כוֹנֵן) ne s'est produite par voie organique que pour les verbes ע"ו, mais a été appliquée ensuite par analogie à la classe des verbes ע"ע. Il emploie ici également la méthode de comparaison suivie par lui dans ses grands travaux sur la formation des mots dans les langues sémitiques et trouve moyen de rattacher le fait formant l'objet de son étude à l'ensemble des lois linguistiques. Une remarque très précieuse est celle qu'il fait à propos des formes nominales telles que שׁוֹרֵב, עוֹלֵל, qui ont pris la place des formes composées sur le type *quattâl*, absolument comme קוֹמֵם a pris la place de קָוֵם.

L'exégèse biblique est représentée dans notre ouvrage par des travaux de caractère très différent. M. Benjamin Szold, de Baltimore, y donne en anglais une explication du chapitre XI du livre de Da-

niel, avec texte et traduction (p. 573-600), sans apporter rien de nouveau, à ce que je crois, pour l'intelligence de ce chapitre, où les rapports des Ptolémées et des Séleucides sont exposés avec la précision de l'historien. Une observation neuve, mais n'ayant de valeur qu'au point de vue homilétique, se trouve à la fin : « Tout le chapitre est une amplification (*paraphrase?*) de l'apostrophe de Jérémie, IX, 23-24. » Il en est de même de la remarque que l'auteur fait au début (p. 577) et où il dit que les versets de l'introduction du chapitre XLVI du livre d'Isaïe ont donné à l'auteur du livre de Daniel le cadre (*framework*) de ses grands récits : Nebo est remplacé par Nebukadnéçar et Bel par Belschaççar.

Un autre savant américain, M. W. H. GREEN, de New-Jersey, traite (aussi en anglais) du style du récit du déluge dans Genèse, VI-IX (p. 198-225). Ses remarques statistiques et lexicologiques sur les mots isolés et les diverses façons de parler tendent à prouver que « dans le style de ce chapitre, il n'y a rien qui puisse servir de preuve contre son unité de composition ou favoriser l'hypothèse de la critique supposant qu'il y ait eu là la combinaison de divers documents originaux ». Ce n'est naturellement pas ici le lieu d'examiner cette argumentation courageuse contre les idées dominantes de la critique.

La même tendance se manifeste dans l'étude de M. J. HALÉVY, de Paris, qui, à ses nombreuses recherches bibliques publiées depuis des années dans la *Revue des Études juives* et la *Revue Sémitique*, ajoute ici une étude sur l'*Enterrement de Jacob d'après la Genèse* (p. 237-243). Il croit prouver avec certitude que dans le chapitre de la Bible dont il est question (Gen., XLIX, 29-L, 14), « la distinction des sources ne repose sur aucune base solide ». Comme dans tous ses travaux bibliques, M. Halévy donne ici des preuves de sa sagacité et de son habileté exégétique. Ce qu'il dit de la direction du cortège conduisant le cercueil de Jacob vers la sépulture de Hébron est surtout digne d'attention. D'après lui, עבר הירדן (L, 10) désigne la partie cis-jordanique de la Palestine (la partie ouest), et pour le nom de lieu גרן האטד, qui ne se retrouve nulle part ailleurs, M. Halévy trouve un équivalent dans שמיר (Josué, XV, 48), l'un et l'autre noms ayant le sens de « épine, buisson d'épines ».

Une tendance opposée à celle des deux études précédentes se révèle dans le travail de M. CH. H. BRIGGS, de New-York : *A study of the use of* לֵב *and* לֵבָב *in the Old Testament* (p. 94-105). M. Briggs montre les divergences des sources originales du Pentateuque et des livres historiques ainsi que des autres livres bibliques dans l'emploi de ces deux termes synonymes. La statistique semble, en effet, prouver que cet emploi n'est pas uniquemment arbitraire, mais que c'est tantôt la forme concise et tantôt la forme allongée du mot qui a la faveur des divers auteurs bibliques.

M. MARCUS JASTROW, de Philadelphie, expose d'une manière très

attrayante la suite des pensées et le contenu de trois psaumes, les psaumes LXXXIV et XI, qui ont des rapports entre eux, et le psaume CI, qu'il considère tous comme des psaumes davidiques (p. 254-263). Le rapprochement qu'il établit entre Ps., XI, 5 et 6, et Genèse, VI, 11 et 13, et XIX, 23, mérite d'être relevé.

Du domaine de l'isagogique biblique il y a deux articles à citer. M. K. BUDDE, de Strasbourg, dans son étude *Die Ueberschrift des Buches Amos und des Propheten Heimat* (p. 105-110), prétend qu'à l'origine, la suscription était דברי עמוס מתקוע (Amos, I, 1), et que les mots אשר היה בנוקדים sont une interpolation. Tekoa serait la ville judéenne de ce nom.

L'étude de M. T. K. CHEYNE, d'Oxford, intitulée : *The Book of Psalms, its origin and relation to Zoroastrianism* (p. 111-119), se rattache aux travaux du regretté Kohut sur l'influence du parsisme sur le judaïsme. Le travail lui-même a un caractère de polémique, il répond aux attaques qu'un savant américain, M. Peters, avait dirigées contre un ouvrage publié par M. Cheyne, en 1892, sur l'origine et la valeur religieuse du psautier. Le sujet même n'est pas traité à fond, et l'auteur se borne à montrer, d'une manière générale, la possibilité de retrouver des traces du zoroastrisme dans les Psaumes, surtout en ce qui concerne la doctrine de l'immortalité de l'âme.

M. H. WINCKLER, de Berlin, dans le dernier article du volume (p. 605-609), réunit les arguments établissant que dans les lettres de Tel-Amarna, que M. J. Halévy a commencé à étudier dans sa *Revue Sémitique* au point de vue de leurs données historiques, les *Habiri* désignent les Hébreux.

L'étude de M. H. DERENBOURG, de Paris, *Le dieu Rimmôn sur une inscription himyarite* (p. 120-125), traite d'une divinité sémitique également mentionnée dans l'Ecriture sainte. Cette inscription fort intéressante, reproduite ici dans l'original avec transcription hébraïque et traduction française, porte le n° 140 dans le *Corpus Inscriptionum semiticarum*.

Une intéressante contribution à l'étude de l'archéologie biblique est fournie par le travail de M. CYRUS ADLER, de Washington, sur « la grotte du Coton, une ancienne carrière de pierres de Jérusalem, avec des remarques sur les anciennes méthodes d'extraction de la pierre » (p. 73-82).

Parmi les anciennes traductions de la Bible, les Septante seuls sont l'objet d'un article de M. JULIUS FÜRST, de Mannheim : *Spuren der palästinisch-jüdischen Schriftdeutung und Sagen in der Uebersetzung der LXX* (p. 152-166). Ce sont des notes courantes sur les vingt premiers chapitres de la Genèse, de caractère très varié, où l'auteur ne s'en tient pas toujours au point de vue indiqué par le titre. Cependant, il s'y trouve mainte remarque propre à faciliter l'explication des passages difficiles des Septante. La remarque de M. Fürst sur Gen., IV, 7, est spirituelle, mais tout à fait inadmissible, car on ne peut guère imputer au traducteur grec d'avoir introduit dans les paroles

adressées par Dieu à Caïn un détail halachique qui, du reste, n'est pas du tout applicable au sacrifice de Caïn. Si, dans IV, 26, הוחל לקרא est traduit par ἤλπισε επικαλεῖσθαι, הוחל n'est pas « pris dans le sens de חלל comme dans le Midrasch », mais est lu naturellement comme הוֹחִיל. Dans Onkelos sur V, 24, ce n'est pas ארי לא אמית יתיה qui est la leçon primitive et exacte, mais ארי אמית יתיה (cf. Schefftel, *Biure Onkelos*, p. 14, et mon ouvrage *Leben und Werke des Abulwalid*, p. 66, note 37). La traduction de כל שדה (XIV, 7) par πάντας τοὺς ἄρχοντας repose sur la leçon כל שָׂרֵי. — Dans XVI, 13, le traducteur grec a lu רָאִי comme רֹאִי et a traduit : ὁ ἐπιδών με ; au lieu de אחרי ראי, il a lu dans son texte את ראויי et a traduit ὀφθέντα μοί.

M. Hermann L. Strack, de Berlin, donne des notices intéressantes sur « des manuscrits perdus de l'Ancien Testament » (p. 560-572) ; c'est un appendice excellent à son travail paru en 1873 : *Prolegomena critica in Vetus Testamentum Hebraicum*. La plus grande partie est consacrée aux différences massorétiques entre les Palestiniens et les Babyloniens. P. 571, ligne 10, au lieu de « Israël », il faut lire « au pays d'Israël ».

Une étude consacrée au Midrasch tannaïtique a pour auteur M. Ludwig A. Rosenthal, de Preuss.-Stargard (p. 463-484) ; elle est intitulée : *Einiges über die Agada in der Mechilta*. L'auteur émet cette assertion que certains chapitres de la *Mechilta* font allusion aux événements du premier siècle après la destruction du Temple, à la manière agadique, et que dans ces chapitres on peut reconnaître diverses couches répondant aux générations successives des Tannaïm. Cette opinion, digne d'attention, est appuyée par l'auteur sur une série d'exemples, mais l'effet de son argumentation souffre quelque peu de son manque de méthode et de son style négligé. Au surplus, le contenu de cette étude se rapproche beaucoup du chapitre que j'ai consacré aux controverses entre Josua b. Hanania et Eléazar de Modiim dans mon *Agada der Tannaïten* (I, 203-219), que l'auteur ne paraît pas connaître. Au lieu d'Eléazar de Modiim, il écrit toujours « Eliézer » et, par suite, croit possible d'identifier ce docteur avec ר' אליעזר, c'est-à-dire Eliézer b. Hyrkanos (p. 465). Le nom de יאשיה, c'est-à-dire Josia est transcrit par lui « Yaschia ». Il serait trop long ici d'entrer dans le détail de ses diverses explications historiques de l'Agada. Il en est beaucoup qui ne sont que des interprétations forcées.

M. Gaster, de Londres, traite d'un midrasch très ancien, à en croire le titre de son article, écrit en anglais (p. 167-178) : « La plus ancienne version du *Midrasch Meguilla*, publiée pour la première fois d'après un manuscrit unique du xe siècle. » Cependant, la thèse que M. Gaster a essayé de démontrer dans son introduction, touchant la haute antiquité de cet *unicum*, n'est nullement confirmée par le contenu de ce Midrasch qui s'étend seulement sur quelques versets du livre d'Esther (I, 1, 10, 12 ; II, 5, 7, 9 ; III, 1, 6, 7, 8, 9 ; IV, 4, 5, 11 ; V, 2, 7, 11 ; VI, 1, 2 ; VIII, 16 ;

IX, 19). Cette compilation est, au contraire, très récente, et il en existe plusieurs de ce genre sur Esther. M. Gaster croit que ce ms. est du Xe ou même du IXe siècle, à cause du papier et des caractères. Mais ces raisons paléographiques ne sont pas suffisamment convaincantes pour que nous reconnaissions à cet opuscule une origine aussi reculée, et M. Steinschneider paraît avoir raison en soutenant dans l'appendice, p. 610, que l'époque de sa composition est le XVe ou le XVIe siècle. Comme caractéristique de notre compilation et en même temps comme argument décisif contre l'hypothèse de l'auteur relative à sa haute antiquité, rappelons qu'on n'y trouve mentionné aucun agadiste, qu'il soit tanna ou amora, et qu'on n'y rencontre qu'une fois (p. 177, l. 16) le nom d'un mystérieux ר' שמשון (qu'il faut sans doute corriger en ר' שמעון). Ce qui démontre que le compilateur n'était pas un savant, c'est sa façon de citer l'Agada d'Esther relatée dans le Talmud babylonien, qui est, du reste, sa source principale : כתיב במגילת גמרא (p. 174, l. 12), et תניא במגלת גמרא (p. 177, l. 4). Par מגלת גמרא, il entend le traité de *Meguilla* du Talmud. On peut encore se rendre compte du peu de précision avec lequel notre compilateur indique ses sources par sa façon de mentionner une prétendue Baraïta : תניא חייב אדם לשתות עד שלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן. Ce passage est tout simplement la traduction hébraïque de ce que Rab a dit en araméen dans *Meguilla*, 7 *b*. Salomon ibn Parhon cite aussi des passages du Talmud babylonien qui n'émanent pas de Tannaïm par la formule תנן (voir *Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft*, IXe année, p. 40, note 1, et *Revue*, t. XXII, p. 40, note 3). Le manuscrit renferme encore quelques gloses persanes qui indiquent son lieu d'origine. La glose de la page 177, n. 9, n'est pas traduite exactement : אז בראי אן כי שב פסח בוד signifie : « parce que c'était la nuit de Pâque ».

Un Midrasch incontestablement ancien, sur un autre livre hagiographique, est étudié dans la dissertation anglaise de M. K. Kohler, de New-York : « Le Testament de Job, un midrasch essénien sur le livre de Job, publié pour la première fois et traduit avec une introduction et des notes explicatives » (p. 264-338). Cet apocryphe, paru pour la première fois dans la *Scriptorum veterum nova collectio*, d'Angelo Mai (1833), est ici plus facile à étudier, parce que l'éditeur en a numéroté les versets et l'a accompagné d'une traduction anglaise et d'une longue introduction. Le caractère juif et même essénien de ce remarquable apocryphe, qui se rattache, au point de vue littéraire, aux Testaments des patriarches et d'autres personnages bibliques, est mis en évidence par Kohler au moyen d'arguments difficilement contestables, quoique le rôle qu'y joue Satan rappelle quelque peu le diable des chrétiens ; il est vrai qu'il présente aussi de l'analogie avec le Samaël (סמאל) de l'antique légende juive. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner minutieusement ce travail si important dans son ensemble et ses détails. Je me bornerai à quelques remarques. Que la légende racontant que Jonathan ben

Ouzziel a été empêché de traduire les Hagiographes (*Meguilla*, 3 *a*) et la relation rapportant que Gamaliel I a caché un targoum de Job (*Tosefta Sabbat*, ch. XIV, et *Sabbat*, 115 *a*) se rattachent l'une à l'autre (p. 266), c'est une supposition que j'ai émise également dans mon *Agada der Tannaïten*, I, p. 24. A la page 269, ligne 4 du bas, lire R. Abba au lieu de Rabba. R. Eliézer b. Hyrkanos (p. 271) et R. Josua b. Lévi (p. 273) ne devraient pas être désignés comme de saints esséniens. Le rapport que l'auteur établit entre כלבא שבוע, le nom du beau-père d'Akiba, et κόλπω κένῳ, et la transcription de ce nom en *Kolbo* (p. 280) ne me semblent pas légitimes. La « ville d'or » que portait la femme d'Akiba ne peut pas être comparée à la couronne murale de Pallas Athéné (*ibid.*) ; c'était un bijou sur lequel était représentée la ville de Jérusalem et qui, pour cette raison, s'appelait aussi ירושלים דדהבא (*Nedarim*, 50 *a*). P. 291, l. 24, au lieu de « father of Abraham », lisez « brother of Abraham ».

Une série d'études contenues dans notre recueil traitent de la littérature juive du moyen âge et nous font connaître un certain nombre de textes très précieux, publiés ici pour la première fois. M. A. Neubauer, d'Oxford, a fourni « quelques compositions liturgiques inédites attribuées au Gaon Saadia » (p. 388-395), et notamment : 1° une poésie liturgique pour Hoschana rabba, d'après un Siddour du Yémen, avec la suscription : פזמון לרבינו סעדיה גאון זצ'ל (les mots précédents הקפה הראשונה אברהם appartiennent au commencement de la première strophe après la suscription) ; 2° une poésie liturgique pour la fête de Schebouot, d'après un manuscrit de la Bodléienne provenant d'Egypte, avec la suscription סדר לעצרת עלי עשר הדברות לרבינו סעדיה הגאון שלימין של עיר מחסיה בן יוסף זל בל לצ (au lieu de l'incompréhensible שלימין, il y avait sans doute primitivement של מתא, terme qui était probablement expliqué en marge par les mots של עיר ; la note marginale passa ensuite dans le texte ; מתא מחסיה = סורא, Sora). Le n° 1 a sûrement été attribué à tort au Gaon ; il ne se trouve pas non plus parmi les poésies de Hoschana de Saadia que Kohut a publiées et sur lesquelles M. Neubauer nous donne encore ici quelques notes. Le n° 2, au contraire, porte dans sa langue l'empreinte de Saadia et contient même la date de la composition dans ce vers (p. 394, l. 1) : עוררה לקץ חמשים ואחת ושמונה מאות, c'est-à-dire, comme M. Neubauer l'explique, 851 après la destruction du Temple. Le poème fut donc composé par Saadia en l'an 919, presque dix ans avant qu'il ne fût appelé d'Egypte à Sora. Cependant, tout le morceau liturgique, tel qu'il est reproduit ici, ne doit pas être considéré comme l'œuvre de Saadia. Il contient — ce qui paraît avoir échappé à l'attention de l'éditeur — deux passages interpolés qui se distinguent, par le contenu et la langue, des parties authentiques du poème et qui interrompent la suite des strophes, assez artistement composées, du poème de Saadia. Ce poème se compose, en effet, de sept paragraphes formés de vers avec acrostiche et suivant l'ordre alphabétique direct et inverse. Par exemple, I, p. 392,

l. 1-16, אב"גד; II, 392, l. 16 — 393, l. 7, תשרק; III, 393, l. 7-11, l. 38-39, 394, l. 1-6, אבג"ד; IV, 394, l. 7-21, תשרק; V, 394, l. 27 — 395, l. 3, אב"גד; VI, 395, l. 4-17, תשרק; VII, 395, l. 18-30, אב"גד. C'est donc exactement la forme d'acrostiche avec l'ordre alphabétique direct et inverse que Saadia a employée dans son poème sur les 613 commandements ainsi que dans ses *Azharot* (voir קובץ מעשי ידי גאונים, éd. Rosenberg, Berlin 1856, p. 26-54; Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, p. 93, 95). Au milieu du troisième paragraphe, p. 393, l. 15-37, il y a dans notre édition une grande paraphrase, également alphabétique, des premiers mots du troisième commandement : לא תשא את שם, contenant une glorification du nom de Dieu et de l'action que ce nom peut exercer. Ce morceau paraît aussi être ancien, et se rattache par son contenu aux idées mystiques de l'époque gaonique sur le pouvoir miraculeux du nom de Dieu. La seconde interpolation est de moindre importance (p. 394, l. 22-26) ; c'est une paraphrase des mots de Jérémie, XLVIII, 10, ארור מונע חרבו מדם, qui sont interprétés comme une allusion allégorique aux devoirs conjugaux. Ce morceau se trouve à la fin du quatrième paragraphe, après les vers traitant du sixième commandement. Maint passage des textes édités aurait besoin de correction. P. 389, l. 21, au lieu de מכצמה lire מנטומה (= rimé) ; dans la transcription hébraïque de l'arabe צ est souvent pour ט. P. 390, l. 15, au lieu de עצמו, l. מוצאיו. *Ib.*, l. 24, au lieu de בה, lire פה. *Ib.*, l. 31, au lieu de בהקרבם, lire בהקריבם. *Ib.*, l. 32, au lieu de זפרונו, lire זכרינו (et non כרונו comme on le corrige dans l'appendice, p. 613). P. 391, l. 11, au lieu de נאממו, lire נאמני. *Ib.*, l. 14, au lieu de נאה, lire הוד (à cause de la rime avec כבוד). *Ib.*, au lieu de לפאר שמן, lire שמן לְפָאֵר (également à cause de la rime avec פָאֵר). *Ib.*, l. 18, au lieu de עונו, lire עוני. *Ib.*, l. 19, au lieu de הדומין, lire הדומיך. *Ibid.*, l. 37, au lieu de במלכותן, lire במלכותך. P. 393, l. 24, entre les mots הנזכר על et שא quelques mots sont tombés et il est probable qu'il faut rétablir le texte ainsi תשא [לא]. [הנזכר על]ים והוא נבקע. *Ib.*, l. 31, au lieu de והילם, lire ואילם (= וָאֵלֹם). P. 394, l. 3, au lieu de ברת, lire רה. P. 395, l. 18, au lieu de אילני פרות, il faut sans doute mettre לו דברות.

M. Hermann Gollancz, de Londres, s'occupe (p. 186-197) d'une curiosité liturgique des Juifs du Yémen. Il donne une traduction anglaise de la paraphrase araméenne de l'*Amidah* (les 18 bénédictions) éditée par M. Gaster dans la *Monatsschrift*, XXXIX, p. 84-90. Au sujet de p. 195, note 2, je remarquerai que גנתיה est une corruption de עתיד.

Les nouveaux extraits que M. Samuel Poznanski, de Berlin, a tirés du *Kitâb-alanwâr walmarâqib* de Qirqisâni (p. 435-456) sont précieux. M. Poznanski nous donne ici une édition correcte (en caractères arabes) de deux importants chapitres (17 et 18) de la troisième partie (une polémique contre les partisans de la doctrine de la métempsycose) et un chapitre de la cinquième partie (sur le sabbat)

du grand ouvrage de cet auteur caraïte, contemporain de Saadia, que M. Harkavy a eu le mérite de mettre, dans ces dernières années, au premier plan des études d'histoire littéraire. Le manuscrit d'où est tiré ce dernier chapitre est écrit en caractères arabes, sans excepter les mots hébreux et les citations bibliques, comme cela se rencontre fréquemment chez les Caraïtes. Dans le texte arabe, je n'ai trouvé que peu de fautes. P. 441, l. 5 et 6, le teschdid surmontant le ג dans מחתאג est à supprimer. P. 443, l. 2 du bas, au lieu de קאדר, l. קאדרא (cf. p. 444, l. 10). P. 444, l. 16, le תורל du ms. a été changé inutilement en תנאול, car תורל אלי מנפעה donne un sens excellent : « La douleur conduit (ou arrive) finalement à un grand profit. » *Ib.*, l. 20, au lieu de בקדר l. בקדרה (et non והו יקדר comme M. P. le propose). P. 449, dernière ligne, au lieu de ראגע, lire ראגעא. P. 454, l. 7, au lieu de אחי, lire אן. P. 455, ligne 10, ואל טעמין aurait dû être écrit en hébreu, טעמין étant la désignation araméenne des accents. *Ib.*, au lieu de ליטב, l. ליסת.

M. A. Harkavy, de Saint-Pétersbourg, dans une courte étude écrite en hébreu (p. 244-247), donne quelques passages intéressants tirés de Saadia et d'un commentaire caraïte du Pentateuque, où il est fait mention des Khazars et de leurs croyances juives ; il a édité l'original arabe avec traduction hébraïque. P. 245, l. 25, au lieu de יצח, lire צח (comme l. 13) *Ib.*, l. 25, au lieu de רקצוהא, lire רקצאדהא. *Ib.*, l. 4 du bas, au lieu de יראה רק את התשובה לדבור ראשון, il est plus exact de traduire יראה שאינה כי אם תשובה לד"ר.

M. Friedländer, de Londres, a donné une traduction anglaise, avec notes, des paragraphes du *Khozari* (II, 67-80) de Juda Halévi traitant de la langue hébraïque et qui sont en partie assez difficiles (p. 139-151). Il est regrettable que, pour la traduction, l'auteur n'ait pas tenu compte de mon travail sur ce sujet, publié dans le huitième volume du journal *Hebraïca* paraissant à Chicago (p. 136-149) et des explications de J. et H. Derenbourg dans les *Opuscules*, p. LXXXIII.

M. Hartwig Hirschfeld, de Ramsgate, a fourni une notice remarquable sur un « commentaire arabe sur Esther faussement attribué à Maïmonide » (p. 248-253), d'après l'édition de Livourne, 1759. Dire que ce livre n'est pas cité dans le *Thesaurus* de Benjacob est une erreur, car il s'y trouve mentionné p. 461, n° 196. Comme spécimen de la langue, Hirschfeld donne « l'édit de Haman » dans l'original arabe, avec traduction allemande. Je ne sais pourquoi les mots לתעריגהם עלי עהונא (p. 252, l. 3) sont traduits : « parce qu'ils ont fourni des avances à nos ennemis ». Le sens paraît être plutôt : « parce qu'ils pèchent (agissent tortueusement) contre notre loi ». Il est faux de traduire כלאם רבותינו par Kalâm des sages (p. 249), car כלאם n'a pas ici le sens de « dogmatique théologique », mais correspond à l'hébreu דברים (par suite = דברי רבותינו), comme on trouve fréquemment chez Aboulwalid דברי = כלאם אלאואיל הקדמונים. P. 251, l. 16, au lieu de ואבחתה, lire ואבחתהם.

M. B. Felsenthal, de Chicago, traite d'un point de l'histoire de

l'exégèse biblique; son étude est intitulée: *Zur Erklärung von Amos, 6, 10* (p. 133-137). Le seul fait que nous puissions considérer comme solidement établi, c'est que les anciens auteurs exégétiques ont entendu מְסֹרָף dans le sens d'oncle, frère de la mère. Si Yéfét b. Ali emploie le mot dans ce sens et y ajoute même un féminin (בת המסרף והמסרפת בת הדוד והדודה), cela ne prouve pas que le sens de מסרף se soit conservé par une tradition lexicologique encore vivante, mais simplement que Yéfét, lui aussi, expliquait ainsi le mot dans Amos et l'employait en conséquence, comme cela se pratique pour d'autres *Hapax legomena* de la Bible. Un autre article de M. Felsenthal (p. 127-133, 137-138) plaide en faveur de la prononciation de « Kimchi » contre la prononciation de « Kamchi » avec un *a*, laquelle est attestée par des manuscrits. Qu'Immanuel Romi, au XIIIe siècle, prononçait déja קִמְחִי, M. F. le prouve par le fait que ce poète fait rimer קמחי avec שִׁמְחִי. Elia Lévita ponctue expressément קִמְחִי. Si la prononciation avec *i* est donc différente de la prononciation primitive, elle est en tout cas sanctionnée par une haute antiquité, et il serait dommage d'y renoncer.

M. S. Schechter, de Cambridge, nous fait connaître une intéressante compilation exégétique de l'école des Tossafistes (p. 485-494); il nous apprend les noms des auteurs qui y sont mentionnés et en donne différents extraits d'après le ms. 641 de la Bibliothèque De Rossi à Parme. R. Nathanel, un disciple de R. Yehiel de Paris, se nomme comme l'auteur de cette compilation. L'ouvrage contient aussi beaucoup de passages d'ouvrages midraschiques qui ne se retrouvent pas ailleurs.

La description d'un autre manuscrit (n° 184) de la même Bibliothèque (p. 601-604) est due à M. C. Taylor, de Cambridge. Ce manuscrit ne contient pas, comme on le croyait jusqu'à présent, un commentaire sur le traité d'*Abot* par Meschoullam b. Kalonymos de Rome, mais une version plus étendue du commentaire attribué à Raschi sur *Abot*, I-V, avec quelques autres fragments; un de ces fragments contient l'explication dudit Meschoullam sur *Abot*, III, 19 et 20.

M. Schreiner, de Berlin, dans ses *Beiträge zur Geschichte der Bibel in der arabischen Literatur* (p. 495-513), publie des textes arabes très intéressants : 1° une traduction de Deutéronome, XXXII, 1-43, d'après le *Kitâb-al-milal wal-nihal* d'Ibn Hazm (XIe siècle), qui est sûrement d'origine juive et qui serre le texte de beaucoup plus près que la traduction de Saadia; 2° un fragment assez étendu du *Kitâb a'lâm al-nubuww* d'Al-Mâwerdi, où se trouvent beaucoup de passages bibliques traduits en arabe qui furent appliqués par les auteurs mahométans à Mahomet et à l'Islam. Ce sont les passages suivants de la Bible : Genèse, XVI, 8-12; XVII, 20; Deut., XVIII, 17-19; XXXIII, 2-3; Isaïe, IX, 1-7; XXI, 6-9; XXXV, 1-2; IX, 5; XL, 3-5; XLII, 11-13; XLI, 17-20; Joel, II, 2-5 et 10-11; Obadia, I, 3 et I, 5; Michée, V, 2-3; Habac., III, 3-7 et 13-14; Ezéch., XIX, 10-14; Soph., III, 8-10; Zach., IV, 1-6; Daniel, VII, 13-15; VIII, 14, 23; III, 1-47; Psaumes, CXLIX, 1-8; L, 2;

LXXII, 8-15 ; IX, 21. M. Schreiner a négligé de désigner ce dernier passage des Psaumes. On trouve ici la même interprétation des mots שיתה ה' מורה כהם que chez Ibn Kouteiba (מורה, maître, גאעל אלסנה). Voir *Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft*, XVe année, p. 310 et 312. Dans l'introduction des passages édités, M. Schreiner a aussi omis de relever la division originale des chapitres des livres bibliques qu'on peut observer dans les citations bibliques de Mawerdi. C'est ainsi, par exemple, que le chapitre XVI de la Genèse est désigné comme le chapitre VII (אלפצל אלסאבע מן אלספר אלאול), les chapitres XVIII et XXXIII du Deutéronome comme XI et XX. Dans Isaïe, le chap. XXXV est appelé le chap. XVI, le chap. XL est désigné comme le XVIIe, et les chap. XLI et XLII le XXe, le chap. LX le XXIIe. Cette division se trouve déjà chez Fahr al-dîn Râzi (XIIe siècle), mais celui-ci cite le chap. XVI de la Genèse comme le IXe (תאסע est donc une corruption de סאבע ou inversement) et le chap. XXXIII du Deutéronome comme le XXe (voir Schreiner, dans *Z. D. M. G.*, XLII, 645). Ceci offre d'autant plus d'intérêt que chez les Juifs, avant qu'ils n'eussent adopté la division des chapitres telle qu'elle existe dans la Vulgate, les chapitres de la Bible n'étaient pas numérotés ; donc le numérotage employé par les auteurs mahométans, s'il est d'origine juive ainsi que la traduction biblique, serait le premier en date en ce genre. Il est à regretter que M. Schreiner n'ait pas traduit les textes qu'il a édités, pour les rendre accessibles aux non arabisants. Dans le n° 1, contenant la traduction de Deut., XXXII, il y a des lacunes qui n'ont pas été relevées. C'est ainsi que dans le verset 24, il manque la traduction de וקטב מרירי ; dans le verset 31, celle de אויבינו ; dans le verset 32, celle de ענבימו ענבי רוש ; dans le verset 42, celle de la seconde partie du verset. Dans le verset 39, תבצרו (= ראו) est imprimé deux fois. Dans le verset 42, ולאסכרן (= אשכיר) est corrigé inutilement en ולאכסרן. P. 505, l. 13, המה יראו (Isaïe, XXXV, 2) est traduit par וסירון. M. Schreiner fait à ce sujet la singulière remarque que וסירון répond au mot du texte והשרון et renvoie aux Septante où והשרון est traduit par καὶ ὁ λαός μου ὄψεται ; par suite, au lieu de והשרון, la traduction fait supposer ישרון (de שור, voir). Mais, en réalité, dans les Septante, והשרון n'est pas du tout traduit, et ὄψεται est la traduction de יראו. Cette erreur de M. Schreiner est d'autant plus étrange que dans notre traduction arabe, והשרון est traduit par ואלריאץ « les champs, les prés ». Saadia traduit aussi שרון, non comme un nom propre, mais comme un substantif ayant le sens de סהל, « plaine ». (Cf. Aboulwalid, Dictionnaire des racines, art. שרה). P. 511, l. 12, au lieu de מא, lire לא. P. 512, l. 12, au lieu de אהל אלרס, lire אהל אלקדס « les gens de Jérusalem ». *Ib.*, l. 11, ארמיא בן ברכיא doit être corrigé en זכריה בן ברכיה. Le même prophète est appelé, p. 509, l. 2 du bas, זכריה בן יוחנא. יוחנא est une corruption, facile à comprendre, de ברכיה, car dans l'écriture arabe, si les points diacritiques sont omis, les deux mots se ressemblent beaucoup. P. 512, l. 12, il ne s'agit pas de Jérémie

mais de Zacharie, comme cela ressort de l'indication du contenu du fragment, que l'auteur n'a malheureusement pas donné (אלחדיתּ, l. 13 = etc.) : « après que les gens de Jérusalem eurent tué leur prophète » semble, en effet, se rapporter à Zach., XII, 10. Comme curiosité, je citerai encore le passage de la p. 506, ligne 6, où il est dit qu'Isaïe, XLII, 11-13, est mentionné dans « le psaume CLIII de David ». Il semble qu'on a voulu parler de ce faux psautier mahométan (אלזבור) qui se compose de 150 Sura et est une imitation du Coran (voir Goldziher, *Z. D. M. G.*, XXXII, p. 354).

Le même genre de sujet que traite M. Schreiner est étudié dans le travail, écrit en anglais, de M. J. DE GOEJE, de Leyde, qui s'occupe des citations bibliques dans le Coran et dans la tradition (p. 179-185). M. de Goeje publie aussi dans l'original et avec la traduction, d'après un écrit de Zamakhschari, une tradition, inédite jusqu'ici, de Mahomet rapportant à lui-même une prophétie d'Isaïe. Cette prophétie a pris pour base, en les interprétant très librement, des éléments du chap. XLII d'Isaïe (p. 184, l. 24, il y a par erreur le chap. 62, au lieu de 42), tirés non seulement des versets 2 et 3, mais aussi des versets 1 et 19. M. de Goeje déduit de la manière dont le Coran et la tradition citent le contenu des passages bibliques qu'à l'époque du fondateur et des pères de l'Islam, il n'existait pas de traduction arabe de la Bible.

M. D. S. MARGOLIOUTH, d'Oxford, traite de la traduction arabe de la Rhétorique d'Aristote d'après un vieux manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, datant de l'an 1027 (p. 367-387). Cette traduction, faite d'après une traduction syriaque de l'original grec, peut servir, comme le prouve l'auteur, à établir la leçon exacte de beaucoup de passages douteux de l'original.

M. STEINSCHNEIDER, de Berlin, a apporté une contribution à l'histoire générale de la littérature. Son étude intitulée *Lapidarien* est présentée comme un essai d'histoire de la civilisation (p. 42-71). Dans un chapitre d'introduction, M. St. indique le développement, la tendance et les sources de la littérature du moyen âge relative aux pierres précieuses et il énumère ensuite ces travaux littéraires eux-mêmes, savoir : 1° les écrits arabes ; 2° les écrits européens ; 3° les écrits hébreux. Deux appendices énumèrent les écrits sur les douze pierres précieuses du pectoral et des « traités généraux », particulièrement ceux de F. de Mély. Un troisième appendice donne des extraits de *Lapidaria* hébreux et arabes. A propos de ces extraits, j'indique les corrections suivantes : P. 68, l. 17, lire אלא, au lieu de לא ; p. 69, l. 4, lire אורם, au lieu de אודם ; p. 70, l. 3, au lieu de פורפנשינא, il faut sans doute lire שרפנטינא, la pierre serpentine ; *ib.*, l. 10, lire קָשֶׁיהָ, au lieu de קשה ; *ib.*, l. 16, lire וישבצוה (Exode, XXVIII, 20), au lieu de וישבעוה ; *ib.*, lire בכתף, au lieu de בכנף ; *ib.*, l. 15, il faut sans doute corriger שהיו en שום (כעין קליפות שום, comme des gousses d'ail).

L'étude de M. F. MAX MÜLLER, d'Oxford (p. 1-41), forme un impor-

tant chapitre de l'histoire des religions. Elle traite « d'anciennes prières », en caractérisant la signification religieuse des prières dans les diverses religions anciennes et en illustrant les idées émises par des exemples. La prière, telle qu'elle se trouve dans les Psaumes, n'est mentionnée que brièvement, mais elle est déclarée supérieure à toutes les autres. Les paroles du célèbre savant méritent d'être reproduites ici : « Après avoir lu les hymnes et les prières d'autres religions, dit-il (p. 40), aucun juge impartial ne voudra nier que les psaumes hébreux sont uniques entre toutes les prières, à cause de leur simplicité, de leur puissance et de la majesté de leur langage, quoique la collection des psaumes, comme toute collection de prières, contienne bien des choses que nous voudrions volontiers en retrancher. » A propos de l'idée effleurée p. 38, l. 9, je rappellerai les paroles de l'amora Yohanan : « Plût à Dieu que l'homme pût prier toute la journée, car la prière ne nuit jamais » (Voir *Agada der palastin. Amoräer* I, 244). Au sujet de la page 3, il faut remarquer que les Psaumes ne s'appellent pas seulement « Tehillim », mais aussi « Tefillot ». Voir Ps. LXXII, fin.

La notice de M. H. STEINTHAL, de Berlin, sur « le caractère des Sémites » (p. 557-559) forme, en quelque sorte, un commentaire du titre de notre recueil. Elle rappelle les contradictions entre les diverses tentatives pour déterminer ce caractère et arrive à cette conclusion qu'il est impossible d'établir une caractéristique de la race sémitique qui ne soulève pas d'objections et soit applicable aux diverses nations désignées comme sémites.

L'histoire des Juifs n'a fourni de sujet qu'à trois études. M. TH. REINACH, de Paris, explique avec beaucoup de sagacité un passage de Solin sur la destruction de Jéricho à l'époque d'Artaxerxès (p. 457-462). Il rend plausible l'opinion que cet Artaxerxès ne désigne pas un Achéménide, mais le fondateur de la dynastie des Sassanides, et que par la « guerre d'Artaxerxès » (Artaxerxis bello), il faut entendre la lutte entre ce souverain et l'empereur Alexandre Sévère.

M. GUSTAVE OPPERT, de Berlin, s'occupe des colonies juives de l'Inde (p. 396-419), exposant l'histoire de ces colonies d'après la littérature et relatant d'une manière très intéressante leur état actuel d'après ses propres constatations.

M. GEORGE-ALEXANDRE KOHUT, de New-York, éditeur de ce recueil, a ajouté un supplément important à l'étude de M. Oppert. Il publie et examine la correspondance entre les Juifs de Malabar et ceux de New-York, à la fin du XVIIIe siècle (p. 420-434), en rapportant aussi d'autres informations sur les Juifs indiens. M. Kohut, qui est au début de sa carrière scientifique, a encore fourni d'autres éléments très utiles à cet ouvrage, qui a été mené à bonne fin, grâce au sentiment de piété filiale qui l'animait envers la mémoire de son père; il a donné une preuve de sa grande érudition, en ajoutant une foule de renseignements bibliographiques et autres à certains tra-

vaux ou en les réunissant dans l'appendice qu'il a placé à la fin du volume. Outre la dédicace enthousiaste à la mémoire de son père, il a mis en tête de l'ouvrage une préface assez longue (p. v-xii) où nous apprenons le fait malencontreux de la perte d'un article envoyé par M. Jules Oppert, de Paris, et intitulé : *Une convention commerciale de l'époque d'Abraham*. La vie du savant au mérite scientifique duquel ce beau monument a été érigé, est décrite jusqu'en ses détails intimes dans le *Charakterbild* de M. Adolphe Kohut, de Berlin, biographie qui suit la préface (p. xvii-xxxv). Les exagérations qu'on y trouve doivent être attribuées à l'affection fraternelle. Mais, dans ce récit, nous retrouvons les traits caractéristiques de l'activité scientifique d'Alexandre Kohut : un effort infatigable, que nulle difficulté ne peut arrêter, pour atteindre le but poursuivi, une ambition ardente unie à une rare force de travail, qu'il n'a cessé d'exercer depuis la plus tendre jeunesse. Il n'a pas atteint un âge avancé, mais la somme de ses travaux est aussi grande que s'il avait vécu de longues années. Son portrait, admirablement exécuté, qui se trouve à la tête du livre, met aussi les traits de son visage sous les yeux des lecteurs de ce volume, dont l'aspect extérieur est également fort bien soigné et qui n'a d'autre défaut qu'un peu de négligence dans les corrections. Répétons qu'en publiant ce volume, le fils n'a pas seulement rendu hommage à la mémoire de son père, mais a aussi rendu service à la science.

Budapest, mars 1897.

W. Bacher

D. C. Hesseling. **Les cinq livres de la loi (le Pentateuque).** Traduction en néo-grec, publiée en caractères hébraïques, à Constantinople, en 1547, transcrite et accompagnée d'une introduction, d'un glossaire et d'un fac-similé.

Il y a sept ans, j'ai essayé, par deux études publiées presque en même temps dans la *Revue des Etudes Juives* (tome XXII, p. 250 et suiv.) et dans la *Revue des Etudes Grecques* (tome III, p. 288-308), de faire connaître, avec quelques détails, l'existence d'une version grecque du Pentateuque, éditée en caractères hébraïques, à Constantinople, l'an 1547, dont Wolf, dans sa *Bibliotheca Hebraea*, II, p. 355, et M. Emile Legrand, dans sa *Bibliographie Hellénique*, II, p. xx, avaient ait une courte mention et donné un petit spécimen.

J'aurais désiré préparer une édition complète de ce texte intéressant ; mais les circonstances défavorables où je me trouve placé à

Corfou, loin des bibliothèques et des grands centres d'études, n'ont pas permis l'accomplissement de ce projet.

Un de mes confrères, le Dr D. C. Hesseling, de Hollande, a été plus heureux que moi. Sa transcription, commencée sur l'exemplaire de la bibliothèque du séminaire israélite de Breslau, achevée sur celui de Paris, a paru au commencement de cette année en un gros volume de LXIV-443 pages, imprimé à Leyde chez M. L. Van Nifterik.

J'ai ouvert cette publication avec une impatiente curiosité ; je l'ai fermée avec un certain sentiment de déception que je vais essayer de justifier.

Pour étudier avec succès le Pentateuque néo-grec de Constantinople, il faut à la fois posséder à fond la langue de l'original et le grec, non seulement en théorie, mais tel aussi qu'il est parlé aujourd'hui en Grèce. Maints phénomènes particuliers à ce monument ne trouvent leur explication que dans la comparaison soigneuse et intelligente du texte hébraïque. On se trouve parfois en présence de certains faits qui ressemblent à des énigmes et à des jeux de mots, que seul peut déchiffrer ou saisir celui qui connaît la langue où ils sont proposés. Pour ce qui est du grec, il faut noter qu'en dehors de certains faits de morphologie et de syntaxe non encore envisagés par la science, il y a dans notre texte des particularités graphico-phonétiques qui sont dues à l'impossibilité, pour l'alphabet et le système vocal de l'hébreu, de reproduire d'une façon sûre et exacte les différents sons du grec. Très souvent il faut suppléer à ce défaut par la connaissance de la prononciation vivante, ne perdant jamais de vue qu'entre le traducteur de Constantinople et ses lecteurs contemporains il existait une espèce de convention tacite, grâce à laquelle ces derniers se contentaient d'une représentation approximative, toutes les fois qu'elle était imposée par la nécessité.

I

Une condition indispensable pour ramener à l'aspect scriptural de sa propre langue un texte transmis en caractères d'une langue différente, c'est de savoir lire dans cette dernière sans aucune défaillance. Si l'on découvrait une inscription grecque de l'époque ptolémaïque, gravée avec les signes de l'alphabet hiératique, la personne la mieux qualifiée pour la déchiffrer serait sans conteste un égyptologue, mais un égyptologue qui pût aller vers son but sans trébucher et avec une confiance bien fondée en lui-même, qui sût en même temps se rendre le compte voulu de la quasi-impossibilité d'exprimer dans une langue étrangère les nuances phonétiques particulières à la langue de l'original, qui à la science grammaticale joignît la pratique nécessaire. L'éditeur hollandais a-t-il su satisfaire à cette condition pour le texte gréco-hébraïque de Constantinople? On peut répondre à la question

au moyen d'une inspection des noms propres contenus dans le volume.

Dans son introduction, il nous dit, d'une façon catégorique, avoir voulu rigoureusement conserver à ces noms leur forme hébraïque, et pourtant il y en a qui sont absolument impossibles à reconnaître, tant ils sont altérés et ne correspondent pas à la prononciation, quel que soit le système qu'on veuille adopter. M. H. fait sonores bon nombre de שׁ muets, et vice-versa, en nous donnant, par exemple, d'abord Μαελαηλ et Μαθουσαλ (מַהֲלַלְאֵל, מְתוּשֶׁלַח), et puis Νωμρωδ, Σουσαν, Θιβελ, Νωμρα (נִמְרוֹד, שׁוּשָׁן, תִּבְלַת, נֹעָה), (מִקְרָא). D'une manière générale, il avale le deuxième *e* des mots vocalisés par deux קָמֵץ, et dit, par conséquent, Ιεφθ, Ιαλγ et Ιεφζ pour יִפְתָּח, יַלְדָּא, יִפְרֹץ. Le nom יְהוֹשֻׁעַ devient, dans les trois premiers livres, Ιωσουαρ. Le כ est toujours rendu par κ, surtout lorsqu'il est sans voyelle sonore : Χαμαν, Ιρα, Δεκρ (il y a une triple faute dans ce nom) pour הָמָן, עֵרֶד, דָּרֹךְ. Par une absorption que rien ne justifie, לְוִיִּים devient Λεβι, et puis, par un écart de la règle qu'il s'est lui-même imposée, l'éditeur écrit Νεφθαλι et quelques autres noms d'après la version des Septante. Il est évident qu'une telle infidélité de reproduction appliquée à la partie grecque du texte, et particulièrement à des formes qui sont ou inconnues par d'autres monuments ou susceptibles de contestation, peut égarer les philologues et amener à des conclusions erronées. Nous allons voir que M. Hesseling en a été la première victime.

Tout le monde sait que les Juifs espagnols ne font aucune distinction dans la manière de prononcer le ת avec ou sans *daguesch*. La première couche des Israélites de Corfou, tout comme leurs coreligionnaires de Janina et d'Arta, discernait entre la spirante et la sourde — les anciens monuments gréco-hébraïques sont là pour nous le prouver ; — mais quand l'Inquisition jeta sur cette île, d'abord directement, en 1492, et ensuite par la voie des Pouilles, en 1540, de nouvelles couches considérables d'Israélites espagnols, ceux-ci parvinrent à faire disparaître parmi les anciens habitants, la distinction de son, pratiquée jusqu'alors. Aujourd'hui on prononce toujours T ; une exception doit être faite pour ceux qui, déjà adultes, sont récemment venus de l'Epire s'établir dans l'île, mais leurs enfants, instruits dans les écoles entretenues par les Sephardim, se sont conformés à la manière commune de prononcer cette dentale. De sorte qu'il y a aujourd'hui dans une même famille de pareille provenance des individus appartenant à deux générations différentes qui prononcent de deux façons diverses la même lettre. Un changement semblable doit s'être lentement produit à Constantinople lors de l'affluence, dans les provinces ottomanes, des proscrits de Ferdinand-le-Catholique ; mais les Israélites d'origine grecque tinrent ferme quelque temps et nous voyons que dans la généralité des cas le texte de Constantinople offre un ת sans *daguesch* (quelquefois avec, par simple mégarde) pour le Θ, et un ט pour le T. Mais déjà le séphardisme — qu'on me passe le mot — se fait jour, et soit que l'ouvrier

hébréo-grec se soit laissé entraîner par l'exemple des personnes qui l'environnaient, soit que la composition même de la partie grecque ait été confiée à un imprimeur d'origine espagnole, probablement un membre de la famille d'Eliézer Soncino[1], le fait est que parfois on trouve le ת employé à la place du ט. C'est ce qui induit en erreur M. Hesseling ; car aux pages VI et XLVI de son Introduction, il prend des mots comme μουσθάκι et ἐδαπανεύθην pour des preuves sérieuses que le traducteur de Constantinople possédait la connaissance du grec littéraire. Si cela est vrai ou non, on le verra dans la suite de cette étude, mais, en attendant, je pense que M. Hesseling lui-même voudra accepter l'explication que je viens de donner de cette confusion du ת avec le ט, d'autant plus que la première des deux formes citées ne saurait rien prouver, puisque les anciens n'ont jamais dit ou écrit μύσθακες, mais bien μύσταχες. Il en est de même de la forme Φιλισθίμ. Où notre traducteur l'aurait-il pu emprunter, si les Grecs de tous les temps ont dit Φιλισταῖοι avec un T ? Il est également impossible que les Israélites de Constantinople, si insoucieux de gréciser les noms propres, aient préféré à Ναφταλὶ la forme Νεφθαλί, qui n'est même pas toujours justifiée par le texte gréco-hébraïque, et qui, en tout cas, ne peut être expliquée que par ce système de convention mentionné au début de notre article. En acceptant mon avis, on peut se débarrasser de tous les doutes et de tout l'étonnement occasionnés par les formes, autrement inexplicables, θέλειος, θελειώνω, ξεθελειώνω, ἑκαθέσσερεις, εἴκοσι θέσσερες, signalées p. XXXVII de l'Introduction, et ramener à la règle générale le mot τάφειο de la Gen., XXIII, 4, auquel il faut aussi conserver le שִׂדֶה donné par le texte imprimé (διακράτηξη τάφειου)[2].

Passons maintenant au deuxième point sur lequel s'appuie la thèse de M. Hesseling. C'est l'emploi fait par notre traducteur de la préposition μετά. Envisageons le sort de cette particule. Elle est, avec κατά, dont le sens et la syntaxe ont été également détournés, la seule préposition en τὰ de la langue classique. Nous la trouvons figée dans la locution μεταχαρᾶς, et en état de composition changée en κατά et indiquant la répétition (κατακάνω = refaire, καταλέω = redire). Devant les pronoms qui commencent par une voyelle, on la voit

[1] M. Leonello Modona, dans la *Revue des Etudes juives*, tome XXIII, p. 135, me reproche d'avoir pris la formule bien connue ב"כר pour un nom propre. Je n'y avais pas pensé du tout ; cette formule est toujours vivante dans plusieurs communautés israélites, et si je ne l'ai pas expliquée, c'est que je la croyais générale parmi les Juifs. Quant à son reproche de n'avoir pas fait mention de lui au sujet du Jonas, qu'il se rappelle que je n'ai parlé de ce texte que très brièvement dans « Deux versions peu connues du Pentateuque, etc. ».

[2] L'orthographe כַּתּוֹשׁ, qui d'ailleurs n'est pas constante, s'explique tout à fait de la même façon. La forme χαθώς, adoptée par M. Hesseling, n'est pas destinée à trouver du crédit auprès des philologues. Il cite à l'appui de son innovation la remarque de M. Psichari dans la *Revue des Etudes grecques*, I, p. 206. Mais M. Psichari n'y fait que la simple observation que καθὼς est entré dans le parler populaire par l'influence des savants, sans aucune allusion à des changements phonétiques.

encore se conserver presque intacte, tantôt produisant l'absorption du son qui vient après (μετὰ μᾶς = μετὰ ἐμᾶς), tantôt laissant sa voyelle finale s'élider devant l'initiale du mot suivant (μετ' ἐμᾶς). Comme toutes les autres prépositions ou locutions-prépositions, elle régit désormais l'accusatif, et, déchue de ses autres significations de *entre, après*, elle n'indique plus que la compagnie. Avec les noms, elle a été le plus endommagée : privée de la voyelle finale, elle a dû subir le puissant choc des consonnes, notamment du τ de l'article, contre lequel elle venait se heurter, et a fini par perdre le τ. C'est ainsi que, après μὲτ τόν ἄθρωπο, μὲτ τὴ γυναῖκα, on se trouva en présence de μὲ τὸν ἄθρωπο, μὲ τὴ γυναῖκα, et, plus tard, de μὲ κόπο, μὲ πίστη, μὲ ἄθρωπο, etc. Toutefois cet élément caduc se trouve bien protégé devant les pronoms, et il se perpétue jusqu'à nos jours, de sorte qu'on dit encore dans plusieurs régions de Grèce μετ' ἐκεῖνονε, μετ' αὐτουνούς. Mais tandis que cette préposition se débattait ainsi, le peuple perdait la conscience de l'origine de cette syllabe τα ou de ce débris de syllabe, et l'appliquait par analogie à d'autres prépositions, qui primitivement en étaient tout à fait dépourvues ; c'est alors que surgirent les nouvelles formes ἀντιτὰ (dont les exemples foisonnent dans le texte de Constantinople), et γιατ (= γιὰ = διὰ), qui vit toujours dans les combinaisons γιατ' ἐμένα, γιατ' αὐτόν, etc. Personne ne se rendait compte de cet élément intrus ou présumé tel ; notre anonyme se trouvait dans la même ignorance que le commun du peuple, et cette ignorance devenait pour lui un véritable embarras par la nécessité où il se trouvait d'écrire ces combinaisons bizarres. Nous le voyons, en effet, tâtonner au milieu de la plus grande incertitude. S'il avait connu, même par une étude rudimentaire de la littérature grecque, la prépostion μετὰ et les légères transformations auxquelles elle était sujette dans la langue classique, il aurait vite pris son parti, en adoptant l'orthographe מֶירָטָא (μετὰ) pour la représentation intégrale du mot et מֶירַט (μετ') dans les cas d'élision. Car, par-dessus tout, ç'aurait été pour lui une grande facilité toutes les fois qu'il se serait trouvé au bout de la ligne, où, par imitation de la coutume hébraïque, il n'a jamais recours à la séparation syllabique des mots. Mais c'est le contraire qui se passe ; nous le surprenons justement entre deux lignes à adopter tantôt l'orthographe μετὰ σὲν, tantôt μέ τασὲν. Il serait superflu de s'étendre encore davantage et de multiplier les exemples dans un recueil comme celui-ci, pour résoudre la question contre la thèse soutenue par l'helléniste hollandais. Les deux exemples cités sont plus que suffisants ; dans la marge de l'exemplaire qui m'a servi à faire la collation, j'ai soigneusement noté les leçons offertes dans tous les cas de combinaisons pareilles, et pas une seule n'a pu faire naître en moi l'opinion que le traducteur anonyme connût l'existence de μετά comme préposition indépendante. Du reste, il ne l'emploie jamais devant un nom.

D'autres preuves pourraient être citées à l'appui de cette thèse :

par exemple, la séparation entre deux lignes de καλό θωρη, προς φορά et autres cas semblables, mais ils n'ont qu'une importance illusoire. Cette séparation est déterminée par l'influence de l'hébreu, comme dans le premier de ces exemples (= רָאָה תֹאַר), ou par la transparence frappante des éléments constitutifs (πρὸς φορὰ), dont même les personnes non cultivées peuvent facilement se rendre compte par intuition. On ne dirait certainement pas d'un paysan de France, ignorant mais intelligent, qui analyse le mot *entrevue*, ou d'un Allemand des mêmes conditions qui explique que *Nachmittag* est formé de *Nach* et *Mittag*, qu'ils ont fait des études grammaticales. Ces braves gens feraient de l'étymologie sans même se douter que cette science existe.

Mais a-t-on besoin d'autres preuves que notre Constantinopolitain n'avait jamais lu un livre grec ? Que l'on considère comment il rend certains mots, dont les connaisseurs les plus superficiels du grec devaient savoir les équivalents en cet idiome. Croyez-vous que s'il avait lu, par exemple, — et il ne l'aurait sans doute pas négligé, s'il avait su le grec — un livre d'Histoire Sainte, il n'y eût trouvé les mots αἱ φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ, αἱ δέκα πληγαὶ τοῦ Φαραώ, ἀγάπα τὸν πλησίον σου, qui sont d'un usage si courant, et que, les sachant, il ne s'en fût servi pour traduire וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ, הַמַּכּוֹת הַגְּדוֹלוֹת, שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל ? Que fait-il au contraire ? — Il dit constamment, au risque d'agacer le lecteur, accoutumé aux livres composés par des Grecs, δαρμοὶ (frappements) pour πληγαί (plaies), σκῆπτρα (sceptres) pour φυλαί (tribus), τὸ σύν'τροφο (le compagnon) pour τὸν πλησίο (le prochain, le semblable).

Je ne m'attarderai pas longtemps à traiter la question de savoir si notre traduction était destinée à un usage liturgique ou si elle ne répondait qu'à un besoin scolaire. Le manque de témoignages directs nous empêche de la résoudre d'une façon définitive. J'insiste pourtant sur mon avis, que, sinon pendant la lecture solennelle de la Bible, au moins à l'heure du service du midi ou plus tard, on aura pu lire dans les synagogues grecques de Constantinople la section sabbatique dans la version vulgaire. Cet usage s'est conservé jusqu'à nos jours dans l'orient grec et ottoman ; on y lit encore la version de Ruth, des *Pirkê Abot*, des Lamentations, du commentaire allégorique du Cantique des Cantiques[1], et de certaines Haftarot ; celle de Jonas,

[1] Ces commentaires sont connus sous la dénomination italienne *dichiarata* (דְּרַצְיָאדָאטָא), dans un manuscrit de la Bodléienne que nous allons citer. Dernièrement, les Israélites d'Arta qu'on trouve réfugiés à Corfou à cause de la guerre, l'ont récitée dans une synagogue. Mais la *dichiarata* n'était pas toujours en langue vulgaire. Dans une très courte excursion que nous venons de faire à Oxford, M. Neubauer nous a montré, entre autres, un manuscrit hébraïque de Salonique, qui contenait une *dichiarata* en hébreu des *Pirkê Abot*, peut-être inédite jusqu'ici. Le même volume renferme une espèce de poème éthico-religieux, qui est très intéressant à un double point de vue, d'abord parce qu'il est une espèce d'adaptation du poème de Spaneas, et, en deuxième lieu, parce qu'il nous montre à quel degré les Juifs étaient maîtres de la langue grecque. C'est une chose que nous pouvons voir ici, dans une composition libre et dérivée de l'inspiration, mieux que dans la traduction

notamment, se trouve incorporée dans le formulaire des prières dans deux manuscrits de Bologne et d'Oxford. Et ces versions vulgaires, on ne se bornait pas à les lire, on les chantait aussi d'après les notes musicales du texte hébraïque, l'usage en étant transmis de la plus haute antiquité, si l'on doit en juger par une fort belle édition sur vélin, faite à Lisbonne, en 1492, du Pentateuque avec la version d'Onkelos, imprimée elle-même avec les accents, édition dont j'ai vu un exemplaire dans la bibliothèque privée de M. Gaster, *Hacham* de la communauté portugaise de Londres.

Notre version grecque, au contraire, est extrêmement pauvre en signes de ponctuation ; elle ne marque que la fin des versets, et le lecteur en est réduit à recourir au texte original pour s'aider à faire les poses d'une façon convenable, et pour saisir le sens des phrases. M. Hesseling ne devait pas négliger cette partie importante de la besogne ; on ne peut pas dire qu'il s'en soit bien acquitté. Il y a très peu de chapitres, dans son livre, où des passages nombreux n'aient été défigurés par la collocation erronée des virgules et des points ; dans quelques-uns, le sens est impossible à saisir, dans d'autres, la ponctuation a une influence préjudiciable sur la transcription, occasionnant, pour n'en citer qu'un seul exemple, la substitution du masculin pluriel (αὗτοὶ) au féminin singulier (αὕτη) et vice-versa.

A côté de ces erreurs tout à fait matérielles, le texte original pourrait servir à éviter une foule innombrable de doutes et de fautes, dus à la mauvaise exécution typographique de l'ouvrage constantinopolitain. Toutes le fois qu'on ne sait décider si le compositeur, dans tel ou tel endroit, a mis un ב ou un כ, un ד ou un ר, c'est l'équivalent hébraïque qui peut nous tirer d'embarras. Ainsi dans Nombres, xxx, il y a très souvent le mot וְהֵנִיא qui veut dire *annuler*, et que l'anonyme a rendu par ἐ(μ) πόδισεν [1], *il empêcha* ; l'imprimé est peu

d'un texte hébraïque, où le devoir de stricte fidélité empêche l'auteur de manier la langue à sa façon. Les quelques minutes que nous avons consacrées à parcourir ce poème nous ont confirmé dans notre avis, autrefois déjà énoncé, que les Israélites de ces régions connaissaient le grec parlé aussi bien que leurs concitoyens d'autre culte.

[1] J'explique ici la raison des parenthèses où j'ai enfermé le μ de ἐ(μ)πόδισεν. Le texte gréco-hébraïque nous donne ב — le ב sans דגש étant le produit d'une erreur typographique ne doit pas être pris en considération — ce qui signifie que l'auteur prononçait *ebodissen*. Si l'on transcrit μπ, on donne à croire qu'il y avait un *m* dans l'énonciation du mot, ce qui est contraire à la représentation graphique. Le μ n'est qu'un signe auxiliaire, propre à modifier le son du π, de sourd en sonore. C'est cette fonction secondaire du μ et des autres consonnes analogues que j'ai voulu indiquer, en les isolant des sons réels, dans le spécimen de la *Revue des Etudes grecques*. Je veux espérer que M. Hesseling dans le reproche qu'il m'adresse (p. xi de son Introduction) n'entend pas que je lis *phéyites* pour *phéghites* le mot dont la forme graphique est פַּגִיטִיש. Ni la pratique que je dois avoir de l'hébreu, ni l'usage quotidien que je fais du grec ne m'auraient laissé commettre une bévue pareille ; mais je crois que ma manière de transcrire est plus méthodique, parce qu'elle nous permet aussi de représenter les cas où le texte de Constantinople donne les formes

clair en ce point, mais le sens de la phrase et la comparaison des deux textes nous font comprendre quelle était l'intention de l'auteur. M. Hesseling transcrit toujours ἐχώρισεν, *il sépara*.

Ailleurs il confond les pronoms enclitiques του, της, τους avec les articles du même son. Ici encore, les méprises peuvent être évitées, si l'on a soin de décomposer les mots hébraïques dans leurs parties constitutives.

Page XXXII de l'Introduction, M. H. expose toute une théorie sur une prétendue forme πειάτε (= εἴπατε). Or le texte ne donne que πὲ γατὶ ἐμὲν (פִּי יָטֵר אֲמַן, Gen., XX, 13). C'est Abraham qui raconte avoir fait à Sara une recommandation conçue dans les termes : *dis de moi*... (אִמְרִי לִי). Ni le sens, ni la forme grammaticale du verbe hébraïque, ni sa construction ne pouvaient offrir le moindre appui à la leçon de M. Hesseling. Des exemples de méprises de ce genre sont très nombreux ; ce n'est pas le lieu d'en dresser la liste. Mais nous ne pouvons nous défendre de relever le manque absolu d'attention chez l'éditeur, lorsque, dans Gen., XLIX, 16 et 17, il confond le nom d'un chef de tribu (Dan) avec les conjonctions δ(ν)τε et δ(ν)ταν. La faute est d'autant plus grave qu'il obtient cette leçon par une correction arbitraire apportée au texte. Et le sens ? — Ce n'est malheureusement pas le seul passage où M. Hesseling en montre peu de souci. Il semble décidé à exclure le traducteur de Constantinople de la classe des êtres pensants, à en juger par les bizarreries qu'il lui attribue.

Il écrit dans Gen., VI, 16, στώφλια, vocable qui n'existe pas, pour lequel il nous donne dans le glossaire la traduction « dans l'un des côtés », là où il s'agit de στὸ πλάγι της, quatre éléments renfermés dans בְּצִדָּהּ (l'article a été éliminé par le suffixe).

Dans l'Introduction (p. XXIII), il s'étonne du verbe imaginaire σκαταλάχω. Le texte ne donne à cet endroit que σὲ κάταλάχῃ (Nombres, XI, 23), traduction du deuxième et du troisième éléments du mot הַיִּקָּרֶךָ.

Page L, il parle d'un verbe πικέρνει, forgé, selon lui, par le traducteur, dans Gen., XL, 21. Notre auteur n'avait pas besoin d'un verbe nouveau ; le mot qu'il devait traduire est מַשְׁקֶה, substantif rendu tant de fois dans le même chapitre par πικέρνης (*échanson*).

On doit ramener à cette même catégorie de fautes une foule de ἐπῆγεν confondue avec ἔφυγαν (אפיגאן), de πάῃ avec φάῃ (פאי) et vice-versa, où le פ sans דגש pouvait aisément être confondu avec le פ muni de ce point.

Mais la reconstitution exacte d'un texte comme le nôtre n'est pas le seul travail qu'on ait le droit de demander à un éditeur ; on peut aussi exiger l'adoption de certaines mesures propres à aplanir les

pleines et plus conformes aux classiques par les groupes μπ, γγ, γκ, νθ, νδ, où les deux éléments sont distincts et également sonores. On assiste par ce système à la lutte dans laquelle se trouve engagée la première des deux consonnes, pour échapper à l'élimination.

difficultés qui s'opposent à une compréhension rapide, et à en rendre la lecture agréable. Il y a une quantité infinie d'hébraïsmes dans cette version, et, si l'on n'a pas sous les yeux ou dans la mémoire l'original, il est maintes fois impossible de deviner ce que le traducteur a voulu dire. La comparaison peut seule éclaircir les points obscurs, mais cette opération n'est pas l'affaire de chacun. Si tous les hellénistes la pouvaient faire, il aurait suffi de rééditer tel quel le texte greco-hébraïque de Constantinople ; au contraire, la tâche à accomplir était de rendre ce document accessible aux non hébraïsants, et c'est justement pour ceux-ci, qui composent la grande majorité, qu'il fallait placer en tête de chaque chapitre, ou de chaque groupe de chapitres, une liste des hébraïsmes qui ont le plus besoin d'être indiqués. Quand on voit des vocables ou des expressions entières dont on ne parvient pas à saisir le sens, on se décourage et on interrompt sa lecture, avec la chance de ne plus la reprendre. Mettez à la disposition de votre lecteur un moyen simple de l'aider dans son embarras et vous êtes sûr d'avoir gagné à votre publication sa patience et sa sympathie. Quant à l'infraction aux lois des accords grammaticaux, j'aurais surmonté l'écueil par l'adoption de la composition espacée dans tous les cas où la construction, obéissant à l'influence de l'original, s'écarte de la syntaxe grecque. Sans quelque artifice de cette nature, souvent le texte offre un amas de mots inintelligibles, comme le minerai dans les filons d'une mine qui ignore encore l'intervention du métallurgiste.

Ce n'est pas que M. Hesseling ait oublié l'existence des hébraïsmes ; au contraire, il en parle, il en note *quelques-uns* dans l'introduction et dans le glossaire. Mais son tort est de ne pas avoir discerné entre les bons et les mauvais, et d'avoir placé dans cette catégorie des faits syntactiques et morphologiques qui peuvent aisément trouver leur explication dans la grammaire grecque. Considérez, par exemple, ce qu'il dit au sujet du génitif. On trouve dans Gen., L, 17, **συ(μ)πάθησε τὸ φταίσιμο σκλάβους θεοῦ τοῦ πατρός σου** (לְפָשַׁע ... שָׂא עַבְדֵי אֱלֹהֵי אָבִיךָ), là où suivant nos habitudes classiques nous nous attendrions à la construction : **συ(μ)πάθησε τὸ φταίσιμο σκλάβων θεοῦ τοῦ πατρός σου**. Le traducteur a employé l'accusatif, s'écrie notre éditeur, parce que עַבְדֵי n'accuse d'aucune façon que ce soit un génitif. — Mais, répondons-nous, est-ce qu'il y a quelque indice que ce soit un accusatif ? — Ni l'un ni l'autre. Or, si l'emploi de l'accusatif n'avait été suggéré par l'usage général du grec, ce n'est que le nominatif qui pouvait rendre avec fidélité le mot hébraïque. Du reste, s'il est vrai que dans la combinaison פָּשַׁע עַבְדֵי, grâce à la vocalisation du premier nom, il n'y a aucun signe matériel que עַבְדֵי soit un génitif, il n'en est pas de même du troisième exemple que cite M. H. (*Introduction*, VII) à l'appui de sa thèse. Dans יָמֵי אֵבֶל, le très sensible changement de יָמִים en יָמֵי prévient même le lecteur le moins fort en grammaire que אֵבֶל est du génitif ; pourtant notre anonyme tra-

duit μέρες θλίψη. A quelle espèce d'hébraïsme obéit-il ? Evidemment la syntaxe de l'original n'y entre pour rien. Mieux aurait valu chercher ailleurs l'explication du fait. Les exemples abondent des groupes comme celui-ci, et, en général, lorsque dans la combinaison il y a, suivant la façon classique, une série de génitifs, c'est le dernier seul qui prend cette forme, surtout lorsque ceux qui précèdent sont au pluriel. Il n'est même pas rare de trouver un seul génitif remplacé par l'accusatif, et cela dans des groupes de noms où le *status constructus* en hébreu est d'une évidence absolue. Le génitif, surtout au pluriel, tendait à disparaître de la langue moderne ; aujourd'hui plusieurs noms se trouvent dans l'impossibilité de se plier à ce cas (δρόση, δύναμη), et si l'on excepte les formes très rares ἐμενός et ἐσενός — une seule fois chacune — données par notre texte, dans les pronoms personnels on en a perdu complètement la trace, tant au singulier qu'au pluriel.

L'apposition n'est pas non plus dans notre texte un effet d'hébraïsme. Dans la langue parlée, elle est presque toujours énoncée par le nominatif. Τὸν εἶδες τὸ Τζώρτζη ? disai-je hier à un de mes compatriotes. — Ποιὸς Τζώρτζης ? me répondit-il. En littérature néo-grecque le fait ne se produit pas moins souvent ; mais notre traducteur se laisse quelquefois prendre, à son insu, par la perpétuation de l'habitude classique, et emploie lui-même le génitif ou l'accusatif. Voir Exode, VI, 13, τὸν Φαραὼ βασιλιᾶ τῆς Αἴγυρτος, que M. Hesseling dans son empressement de généraliser a corrigé en βασιλιᾶς (ma leçon est d'après l'exemplaire de Londres). Dans la phase de simplification que traverse la syntaxe moderne, on se sent ennuyé de cette longue suite de cas, dépendant l'un de l'autre, et l'on tend à briser les liens qui les joignent entre eux ; on cherche à se former une manière de parler plus libre et plus courante, on oublie les rapports entre les différents membres de la phrase ou on les réduit à la plus simple expression possible. Pour l'hébreu, autant vaut le nominatif que l'accusatif, rien ne distingue l'un de l'autre[1], et notre traducteur n'en pourrait subir aucune influence, si le besoin de la construction grecque réclamait l'emploi de l'accusatif.

La littéralité que notre anonyme s'est imposée l'oblige à n'employer qu'un seul mot pour chaque vocable ou partie de vocable qu'il y a dans l'original. De là le défaut de distinction entre les formes Kal et Hiphil, toutes les fois qu'il ne trouve pas dans la langue grecque ou qu'il ne peut se forger un mot unique pour rendre le Hiphil[2]. C'est aussi par respect pour cette règle que le futur

[1] La particule אֶת de l'accusatif, qui, du reste, n'affecte point la forme du nom, n'est pas de rigueur. Maintes fois elle fait défaut, sans occasionner ni obscurité ni méprise.

[2] Ἀπηκούω et non pas ἀφικούω de Deut., XXX, 12, est une formation nouvelle du traducteur pour rendre וְיַשְׁמִיעֶנּוּ. Μὴ φταίξῃς τὴν ἡγῆ dans Deut., XXIV, 4, rend par un mot unique, mais d'une façon très obscure, la forme תַּחֲנִיף. S'il écrivait une œuvre originale, il dirait dans ce cas καὶ μὴ κάμῃς νὰ φταίξῃ ἡγῆς.

est constamment rendu par νὰ et le subjonctif ; l'addition de la particule est déjà une concession, mais c'est une condition nécessaire pour être à même de donner le futur. On avait plusieurs manières d'exprimer ce temps en grec moderne ; M. Psichari les a passées en revue dans un article spécial ; elles sont toutes composées de θέλω et de νά, tantôt explicites, tantôt renfermés dans un infinitif (θέλω νὰ πῶ, θέλω πεῖ). Même aujourd'hui, la formation par θὰ, que M. Psichari propose comme la seule à adopter, n'a pas encore fini par l'emporter sur ses rivales, et l'on voit souvent, en littérature comme dans les parlers ordinaires, θὲ νὰ πάω, θὲλ ἀ πῇ (= θέλει νὰ πῇ) et θέλω πάει. Notre traducteur a estimé convenable de conserver le deuxième de ces éléments, la conjonction νά, peut-être parce qu'il prévoyait déjà que celui-ci était destiné à avoir la prépondérance phonétique (θὰ = θὲ νά), mais plus probablement encore parce que de cette manière, il évitait l'écueil d'un débris verbal (θέ θέλ), pour lequel il ne voyait rien d'analogue dans l'original. Du reste, sa formation favorite du futur n'est pas tout à fait contraire à l'usage réel de la langue. En dehors des exemples mentionnés par M. Hesseling dans l'Introduction, p. LVI, nous pouvons citer celui de ce proverbe, qui est très probant : ἡ χάρη θέλει ἀντίχαρη, καὶ πάλη χάρη νἆναι (= νὰ εἶναι). — Traduction libre : « Un service rendu réclame un contre-service, sans pour cela cesser d'être toujours un service » — et cet autre : ῥάβε, ξήλωνε, δουλειὰ νὰ μὴ σοῦ λείπῃ = « En cousant et en décousant, on ne *restera* jamais sans ouvrage ». Telle est l'explication que je donne de la formation du futur dans notre texte, maintenant que je l'ai étudiée dans toute son étendue, bien différente de ce que j'avais très timidement avancé dans la *Revue des Etudes grecques*, en 1890, sur la base des six chapitres jusqu'alors examinés. M. Hesseling fait, d'après la grammaire hébraïque de Strack, un long exposé de la théorie du *tempus imperfectum* ; mais peu au courant de l'histoire des études grammaticales chez les Juifs, il attribue juste à notre auteur la notion, de date très moderne, des deux dernières significations de ce temps, et le suppose ignorant la première, celle du futur tout simple, qui était la seule connue des siècles passés, et qui donnait son nom à la forme : עָתִיד (*temps futur, à venir*).

Son recours à un hébraïsant de profession, pour expliquer les formes telles que τοῦ εἰπεῖ, τοῦ ἐρτεῖ, etc. n'a pas été moins infructueux. Si l'on invitait le traducteur de Constantinople à réfléchir sur son parler, il saurait sans doute distinguer entre δείχνω τῆς γεναικὸς et τὸ λουλοῦδι τῆς γεναικός, et vous dirait, comme un Allemand en présence de *Ich zeige der Frau* et *die Blume der Frau*, que le premier τῆς γεναικὸς est un *datif*, et le deuxième un *génitif*, vrais et propres. Il s'en rend parfaitement compte, lorsqu'il traduit les noms précédés de l'état de connexion ou de la particule לְ ; il pourrait dire que l'un est le חֵס הַקָּנִין et l'autre le חֵס הַפָּתִינָה. Mais il voit en même temps que le grec n'a qu'une seule forme pour les deux cas, et il rend nécessairement וּלְשָׂרָה אָמַר par καὶ τῆς Σαρὰ εἶπε, comme שִׁפְחַת שָׂרַי par δούλα

τῆς Σαρέϊ. Il n'agit donc pas d'une façon différente pour l'infinitif précédé de ל et traduit, par conséquent, לֵאמוֹר τοῦ εἰπεῖ, לָבוֹא τοῦ ἐρτεῖ. Il suit le même système lorsqu'à la place du ל, il y a une autre particule, d'où résulte ἀπὸ τοῦ εἰπεῖ, etc., sans déroger foncièrement à la règle générale de construire les prépositions avec l'accusatif, règle que M. Hesseling mentionne très bien, page LVII de son Introduction, pour l'oublier ensuite dans maints endroits de la transcription du texte. L'état de connexion n'a rien à voir avec le génitif de l'infinitif; si celui-ci se trouve en pareil état, c'est le mot suivant, et non lui-même, qui est au génitif. Le traducteur n'a pas le moins du monde pensé que le ל de לֵאמוֹר marque la possession, comme dans מִזְמוֹר לְדָוִיד, où encore cela peut être révoqué en doute. — Les graphies *meeorooth, reooth, mizmoor* (*l. c.*) ne répondent pas à la réalité de la prononciation; il faudrait les modifier par la réduction de chacune des voyelles doubles à une voyelle unique.

Les exemples cités, Introd., p. LVIII, par M. Hesseling pour prouver que notre traducteur emploie l'accusatif au lieu du datif ne sont nullement probants. Ce sont des pronoms qui n'ont point de forme particulière pour le génitif, ou qui en ont une extrêmement rare. Nous l'avons noté plus haut. Voici ces exemples : ἐπῆρα αὐτὴν ἐμὲν (à moi, pour moi) γιὰ γεναῖκα, et ἀνάγγειλες ἐμὲν (à moi). Si la forme ἐμενὸς eût été d'un usage courant, il l'aurait sans doute employée dans ce cas, pour se conformer à la règle générale.

Il nous reste à dire quelques mots de l'orthographie adoptée par l'éditeur hollandais. Quoique l'alphabet grec ne diffère pas beaucoup de l'alphabet hébraïque, il y a toutefois certaines nuances de sons qui ne peuvent pas être rendues exactement avec des caractères hébraïques. Tels sont, pour ne citer que les plus fréquents, les palataux κια, κε, κι — χια, χε, χι, pour lesquels il faut forcément employer כִ, כֵ, כַ — קִ, קֵ, קַ. Si l'on intercale un י, ainsi qu'on fait pour le grec, on aura quelque chose en plus; il en résultera *quia, quié, quyi* et *chia, chié, chyi* (à prononcer à l'allemande). Le traducteur écrivit quelquefois κεφαλατίκια קֶפַלַטִיקִיָא, mais il ne tarda pas à s'apercevoir de l'inexactitude de cette transcription. Ce souci le tourmenta longtemps, et dans un chapitre, nous le voyons essayer six ou sept fois la graphie ἀπλίσεψε et ἀπλισεύω à la place de ἀπλίκεψε et ἀπλικεύω ; ailleurs παραζειλιὰ pour παραγγειλιὰ, justement parce que פַּרַגִלְיָא ne donne que *paraguilia*, mais il a dû bientôt se convaincre que le remède était pire que le mal. Il revint donc au système primitif, comptant sur l'intelligence du lecteur; c'est ce que nous avons appelé la *convention tacite* au début de cette étude. M. Hesseling ne s'est pas rendu compte de ce fait et a expliqué les variantes par le triomphe momentané des formes dialectales. Cette méprise a malheureusement eu pour conséquence l'altération d'un nombre infini de mots et l'éclosion de certaines formes impossibles à expliquer : Δικὸ pour δίκιο, φτωχὰ pour φτώχια, κουφὸ (sourd) pour κούφιο (creux), βρακόνι pour βραχιόνι et σε(ν)τοῦκα comme pluriel de σε(ν)τοῦκι, πλάκα de πλακί, etc. Dans Exode,

xv, 27, on trouve erronément la forme classique φοίνικες, qui doit être corrigée en φοινικιές (palmiers dattiers). Cf. μηλιές, συκιές.

Il fallait, de même, transcrire toujours παρα(γ)γειλιὰ, μεριά — non παρα(γ)γειλά, μερά — dont l'ι est tantôt exprimé, tantôt sous-entendu par la même considération que ce n'est pas un son bien marqué et distinct dans la prononciation.

En fait d'accent, il y a à noter bien des tâtonnements ou des procédés arbitraires : ὄχτω et ἕκατο se rencontrent très souvent, presque toujours. Le blanc est ἀσπρὸς au lieu de ἄσπρος, nous avons déjà relevé φτωχιὰ et δικιό. L'éditeur ne prend parti entre ἀρχὸς et ἄρχος, tandis qu'en faveur de cette seconde manière nous avons l'exemple de γέρος, répondant au classique γέρων. Πολεμου, συ(ν)τροφου et αθρωπου ont l'accent sur l'antépénultième, tandis que, comme substantifs, ils doivent l'avoir sur l'avant-dernière syllabe.

Les graphies βασιλεάς, ἀετὸς, γονεῶν, ἐλαιές ne répondent pas au texte; l'auteur ne sait absolument rien sur la provenance de ces sons, et écrit tout bonnement βασιλιὰς, ἀιτὸς, γονιῶν, ἐλιὲς avec l'ε définitivement converti en ι et tout à fait consonnantisé. Il en est de même pour les cas où le ι existe déjà dans les formes classiques.

Pour ἕκατσε et ἔτσι, je ne saurais me prononcer d'une manière sûre. Qu'il ait existé une forme ἕκασε, cela n'est point douteux ; ἐκάθισε a dû, après l'évanouissement du ι, se débattre longtemps entre ἕκαση et ἕκατσε avant la fusion du θ avec le σ. L'étymologie ne nous éclaire point sur l'adverbe ἔτσι. Un fait matériel est à noter, que, tandis que dans les trois premiers livres il n'arrive presque jamais de voir ἕκατσε et ἔτσι, dans les deux derniers, ces formes constituent la règle. A quoi attribuer ce changement ? — C'est, à notre avis, un phénomène de séphardisme, mais de séphardisme corrigé. Le son *tza* n'existe pas dans l'espagnol, et le compositeur qui, comme nous avons dit plus haut, devait parler cette langue, avait beaucoup de mal à apprendre un son nouveau. Le traducteur fut indulgent et laissa faire au commencement, mais dans la suite, sa rigueur ne voulut plus connaître de transactions ; il gronda rudement le typographe, qui s'assagit et, de peur de manquer à son devoir, non seulement mit le צ partout où il le voyait dans son manuscrit, mais étendit même l'effort de la correction jusqu'aux ש du voisinage. Voilà pourquoi on trouve trois fois קָצִיץ (κάτσητς) pour κάτσης. Un phénomène semblable ne doit pas avoir échappé aux linguistes. Dites à un Vénitien qu'il faut dire *meglio* et *imbroglio* à la place de *mejo* et *imbrojo* : pour se conformer à votre conseil, il prendra aussi *noja* pour une forme dialectale et la corrigera en *noglia*. — Il est incontestable que le fait de la lettre צ jette du jour sur la question du ת sans *daguesch*, que nous avons traitée plus haut.

II

Nous avons dit autrefois que le traducteur grec de Constantinople n'avait d'autres ressources exégétiques que la version d'Onkelos et le commentaire de Raschi. Même l'usage qu'il fait de ce dernier est assez rare, et il s'écarte d'Onkelos dans les expressions anthropomorphiques, qu'il rend avec une littéralité excessive. Cette littéralité constitue un véritable défaut dans son œuvre ; il la pousse jusqu'aux dernières extrémités, au point de négliger presque toujours les accords les plus élémentaires des adjectifs et des pronoms avec les noms auxquels ils se rapportent, si la syntaxe de l'original ne correspond pas à celle de la phrase grecque. S'il y a quelques exceptions, ce n'est que pour les mots les plus proches les uns des autres. C'est pourquoi dans une bonne édition, conçue d'après le plan que nous avons mentionné plus haut, il serait nécessaire de marquer, après certains substantifs, leur genre en hébreu; cette espèce de rappel est le seul moyen de rendre moins fatigante au philologue la lecture du texte.

Le défaut d'érudition ne fut pourtant pas sans avoir ses avantages pour notre auteur anonyme. Il est cause que son esprit s'aiguise et obtient la liberté et le temps de travailler tout seul. Nous en voyons l'effet dans certaines versions ingénieuses qui sont le fruit de longues réflexions. Nous avons déjà noté que notre auteur prend מְחוֹלְלֵךְ comme un dérivé de חִיל (*douleurs de l'accouchement*) et le rend par ἐκοιλιοπόνεσε; רְבִיבִים est, d'après lui, de la même famille que רַב, synonyme de גָּדוֹל ; de là, la traduction χοντρόβροχο (*grosse pluie*), tandis que שְׂעִירִים se rapproche par le son de צְעִירִים, pluriel de צָעִיר, *petit*; il signifie donc la *pluie fine*, λεπτοβροχο. Dans ce même chapitre (Deut., XXXII), il y a à relever la traduction de אַסְפֶּה (v. 23) par νὰ τελειώσω, *je finirai* (rac. כוּף), pour le mettre en harmonie avec le second membre de la phrase חִצַּי אֲכַלֶּה בָם, pendant que le même verbe כָּפוּת au chap. XXIX, 18, est rendu par νὰ προσμίξῃ (*il ajoutera*). Il prend יְלֵל pour un verbe sans s'apercevoir que, dans ce cas, on devrait avoir deux צרי au lieu de שוא et צרי, et le traduit par βογγίζει (= βοΐζει, de βοή), *il s'écrie*, la leçon βογγίζει de M. Hesseling étant fautive [1].

Nous notions que, dans la partie du texte alors examinée, nous n'avions constaté aucune identification entre les noms propres donnés par la Bible et ceux qui sont connus par l'histoire. Nous répétons aujourd'hui la même affirmation, mais avec une exception très im-

[1] Raschi frappe juste en prenant יְלֵל comme équivalent de יְלָלָה. L'espagnol confond ce nom avec la racine du verbe לוּן et le rend par *alojamiento*.

portante. C'est que notre anonyme rend עֲנָק d'abord dans Nombres, XIII, 22, 33, et puis dans Deutéronome, II, 10, 11, par Ἑλληνου (à corriger dans l'édition de M. Hesseling) et Ἑλλήνων. Qu'est-ce qui lui a fait adopter cette version ? Je ne sais pas si elle lui a été suggérée par une interprétation midraschique ; en tout cas, je suppose que la notion fournie par le premier de ces passages, d'après laquelle עֲנָק était le père ou l'ancêtre de תַּלְמַי, a servi à lui inspirer cette idée ou à l'y confirmer. תַּלְמַי est le nom sous lequel sont connus dans la littérature rabbinique les rois Ptolémées, notamment celui du récit concernant les Septante, et ces rois, grâce à leur éducation et à leurs mœurs, étaient des Grecs aux yeux des Juifs comme aux yeux de tout le monde.

Les autres rendent ou interprètent עֲנָק et עֲנָקִים par *géants* ; mais notre anonyme ne connaît pas ce nom, même sous l'autre désignation de נְפִילִים. Son ingéniosité découvre dans ce mot un dérivé de פֶּלֶא et il le rend comme si c'était נִפְלָאִים, par θαμαχτοί, *merveilleux* (Gen., VI, 4, et Nombr., XIII, 33).

Dans Exode, XXVI, 24, תְּמִים est pris pour un synonyme de תְּאֲמִים et traduit διδυμαρώνουν, *ils* (les chérubins) *seront jumeaux*. Je saisis l'occasion pour rappeler que l'anonyme ne connaissait pas l'existence du grec littéraire Χερουβείμ, l'équivalent de כְּרוּבִים, et qu'il se sert de πουλιά, *oiseaux*, pour rendre ce nom. C'est un nouvel argument contre sa prétendue instruction profane.

שָׁלֵם adjectif est de la même famille que le verbe שָׁלַם *s'accomplir*, et Jacob (Gen., XXXIII, 18) rejoint la ville de Sichem, *complet, entier, dans la pleine possession* de sa fortune, qui aurait pu être amoindrie par l'hostilité d'Esaü. C'est, du moins, l'idée que fait naître l'emploi du même adjectif (πλεράτος) dans le précepte concernant la construction des autels (Deut., XXVII, 6), où n'étaient admis que des blocs entiers (πέτρες πλεράτες = אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת). Il est vrai que cette interprétation est embarrassante pour Gen., XXXIV, 21 (οἱ ἀθρῶποι οὗτοι πλεράτοι = הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה שְׁלֵמִים). Pour M. Hesseling (Glossaire), πλεράτοι dans ce dernier passage signifie « ceux qui sont en rapports d'amitié ». Je crains fort que l'anonyme n'y ait pas pensé le moins du monde, et mon avis est que, sans trop réfléchir, il a adopté ici cette manière de traduire pour le seul motif qu'il l'avait déjà fait une fois d'une façon plus ou moins exacte. C'est pour lui une règle générale : un mot ne peut avoir qu'une signification, par conséquent, un seul mot, toujours le même, servira à le traduire. A-t-il rendu une fois עֵדָה par συναγωγή = *la synagogue, la communauté*, il le rendra par συναγωγή même quand il désigne *le tribunal* ou *le parti politique* de Coré.

S'il emploie νὰ χορτάσω = *j'assouvirai* (Deut., XXXII, 42), au lieu de νὰ μεθήσω, *j'enivrerai*, c'est qu'il lui semblait choquant de dire que *Dieu enivrera de sang ses flèches*, ou que dans une traduction si strictement littérale, il lui était impossible de rendre convenablement l'image. Il a voulu faire de son mieux.

Dans Gen., xxv, 27 (וְיַעֲקֹב ... יֹשֵׁב אֹהָלִים), Jacob est représenté comme aimant l'étude et les *écoles* (κάθεται εἰς τὰ σκολειὰ) plutôt que la vie pastorale et les tentes (c'est là le sens propre), parce que notre auteur avait devant lui Onkelos, qui paraphrase בֵּית אוּלְפָנָא, ou qu'il avait présente à l'esprit l'interprétation midraschique. La note de M. Hesseling (Glossaire s. v. σκολειὰ) est à la fois incomplète et obscure [1].

מָר דְּרוֹר, Exode, xxx, 23, est le nom d'une drogue qui entrait dans la préparation de l'encens. Notre anonyme croit découvrir dans דְּרוֹר, *liberté*, l'indication que la substance exprimée par le premier de ces mots devait être *pure* de tout mélange. Il traduit μόσκο (sic) ἐφατο. Du reste, même Onkelos avait traduit d'une manière analogue מִירָא דַכְיָא.

Il ignore l'acception de *chanter* pour le verbe עָנָה, surtout en poésie. C'est dans ce sens qu'il est sans doute employé dans Exode, xxxii, 18, קוֹל עַנּוֹת אָנֹכִי שׁוֹמֵעַ. Notre traducteur le rapproche de עֹנִי (cf. וְעִנּוּהוּ אֹתוֹ de Gen., xv, 13), et le rend par κακουχ(ι)ᾶς : le nom à la place du verbe, contre son habitude.

אָבִיב, *le printemps* ou *les premiers mois de l'année*, est pour lui un adjectif, quelque chose comme un dérivé de אָב, *père*; il le rend par πρώϊμο. M. Hesseling a écrit à tort τὸ μῆνα τῶν πρωΐμω (Ex., xxxiv, 18 et ailleurs), en entendant sans doute *le mois des primeurs*. *Primeurs* en grec se dit πρωϊμάδια (בִּכּוּרִים), même chap., v. 22.

מְאֻדָּמִים, Exode, xxxix, 34, est très bien traduit κατακόκκινα, *bien rouges*. Il trouve dans la forme du פִּעֵל l'idée d'intensité.

Dans Lévitique, vi, 2 (זֹאת תּוֹרַת הָעוֹלָה הִיא הָעוֹלָה), le second הָעוֹלָה est traduit comme participe, ὁποὺ ἀνεβαίνει.

La femme accouchée est appelée (Lévit., xii, 7) γεννοῦσα. Ce n'est pas qu'il ignorait le nom si commun de λεχόνα. Il a simplement voulu rendre avec fidélité le participe הַיּוֹלֶדֶת.

Les noms des pierreries du pectoral demeurent intraduits; il en est de même de la plupart des animaux purs et impurs mentionnés dans le Lévitique et dans le Deutéronome. Le texte espagnol est plus riche en versions à ces endroits; c'est encore un signe de sa supériorité.

לְהוֹרִישׁ est traduit νὰ ξεκληρονομήσῃ. C'est le résultat d'une observation grammaticale très fine. Il y a des verbes qui, à la forme Piel, ont un sens tout à fait contraire à celui du קַל. שִׁלַּשׁ, par exemple,

[1] Je ne dis rien sur le prétendu ἀ(μ)πελές de Gen., xxv, 16, qui n'est qu'un produit du travail hâtif de M. Hesseling. Je n'y trouve que εἰς τὶς αὐλές τους, mots qui correspondent on ne peut mieux à בחצרידם de l'original.

Ὡς κουφοπλακώνει, dans Exode, xxvii, 8, n'est pas mieux fondé. Il s'agit de la version de נְבוּב לֻחוֹת, et le texte gréco-hébraïque ne donne, pour tout lecteur attentif, que κούφ(ι)ο πλακ(ι)ῶ, un adjectif et un substantif au génitif pluriel, précisément comme l'original.

signifie *déraciner*. Par analogie, il a cru que הוֹרִישׁ est l'opposé de יָרַשׁ, dans une acception transitive, il l'a traduit : *enlever* l'héritage. De même, וַקְרַקַּר, Nombres, XXIV, 17, supposé comme dérivant de קִיר, *mur*, est rendu par ξετειχώτη ; il fait classe avec שֵׁרַשׁ. Le passage n'a pas été aussi mal compris que le croit M. Hesseling. S'il y a dans la suite τὰ παιδιὰ τοῦ Σέθ, ce n'est qu'une erreur commune à tous les interprètes de l'époque ; le voisinage de מוֹאָב a fait prendre שֵׁת pour un nom propre.

Et puisque nous en sommes aux parties poétiques des Nombres, disons tout de suite que c'est dans celles-ci qu'il se trompe le plus souvent. אֶת וָהֵב בְּסוּפָה (XXI, 14) est rendu par τὰ ἔδωκεν εἰς τὸ Σοὺφ, comme si וָהֵב était une forme du verbe יהב, *donner*, et non un nom propre de région.

Pour עֲנוּ לָהּ (v. 17) il tombe dans la même erreur que pour קוֹל עֲנוֹת notée plus haut : il traduit ἀπηλογηθῆτε αὐτηνῆς « répondez-lui », au lieu de *chantez pour lui* (le puits). Seulement, dans le passage de l'Exode, le verbe est pris dans l'acception de *souffrir*.

תִּבְנֶה du v. 27 est bien traduit. Cette fois, c'est M. Hesseling qui se trompe, en transcrivant χτίστε là où dans le texte gréco-hébraïque il y a νὰ χτιστῇ.

Il ne semble faire aucune distinction entre le *Kal* et le *Piel* ou le *Hifil* du verbe אָבַד. On sait que dans la première de ces formes, le verbe signifie *périr* et dans les autres *perdre*. Il prend pour transitive même la première, et rend אָבַדְתָּ עַם כְּמוֹשׁ (v. 29) par ἔχασες τὸν λαὸν τοῦ Κεμός. Ce ἔχασες est sans doute employé dans le sens de *tu a été privé*, et le traducteur entend que, parmi les malheurs de la nation moabite, compte la perte de sa suzeraineté sur le peuple de Kémos [1].

בָּרֵךְ, XXIII, 20, est traduit comme un nom, εὐλογιά (= בְּרָכָה), peut-être à cause de l'embarras où se trouvait l'anonyme d'employer un infinitif isolé, sans le soutien de l'article au moins. וּבֵרַךְ de la suite du verset ne le déconcerte pas moins ; il se tire d'affaire en employant la première personne du futur (καὶ νὰ βλογήσω), en s'écartant de son principe interprétatif.

Il ignore l'espèce de parfum désigné au chap. XXIV, 6, par le mot אֲהָלִים, qu'il rend par le terme général de μυρωδικά. Ce n'est pas que

[1] Pourtant dans Deut., XXVI, 5, il est le plus heureux des interprètes et traducteurs du volume, en rendant par Ἀραμὶ φτωχὸς (pauvre) ὁ πατέρας μου אֲרַמִּי אוֹבֵד אָבִי, tandis que tous les autres attribuent à Laban le mot אֲרַמִּי et interprètent אוֹבֵד d'après l'explication midraschique רלבן בקש לעקור את הכל. Le grec se rappelle, au contraire, le passage des Proverbes תְּנוּ שֵׁכָר לְאוֹבֵד. Faut-il en déduire qu'il se rendait exactement compte de la communauté d'origine entre Israélites et Araméens, et que dans la Bible un jacobite pouvait être désigné sous le nom de אֲרַמִּי ? Ce serait trop présumer de l'esprit de notre brave homme et de l'état des études ethnographiques à son époque.

l'aloès lui soit inconnu ; il se sert de ce mot (ἀλογή, à corriger dans Hesseling) pour traduire לַעֲנָה (*absinthe*) de Deut., XXIX, 17.

פְּאַתֵּי מוֹאָב au v. 17 = ἄκρες τοῦ Μωάβ (*extrémités de Moab*) nous fait penser à פְּאַת הַשָּׂדֶה et à פְּאַת זְקָנָךְ, qui doivent l'avoir égaré. Pourtant il avait l'excellent exemple d'Onkelos, qui traduit רַבְרְבָיָא, *chefs*.

Dans Deut., XXXII, il ne saisit pas le sens des versets 37 et suivants. Il traduit אֵי אֱלֹהֵימוֹ ποῦναι ὁ θεός τῶν. S'il avait compris que le mot se rapporte aux faux dieux, il aurait dit, selon son habitude, τὰ εἴδωλά τους. Mais il n'est pas le seul à se tromper ; il n'y a que Raschi qui donne au mot sa juste valeur de dieux étrangers.

Les personnes qui sont peu versées dans le grec moderne supposeront, à l'inspection de εἰς τὴ κορφὴ τοῦ Ἰωσὲφ (Deut., XXXIII, 16) et de οἱ ὁρανοὶ ἐς ἐπὶ τὴ κορφή σου (Deut., XXVIII, 23) traduisant respectivement לְרֹאשׁ יוֹסֵף et שָׁמֶיךָ אֲשֶׁר עַל רֹאשֶׁךָ, que le nom κορφὴ (*sommet*) a aussi dans cette langue l'acception de *tête*, tant il est évident que רֹאשׁ dans ces endroits ne peut avoir d'autre signification. Il n'en est pas absolument ainsi ; le traducteur avait employé κορφὴ pour rendre ce nom en combinaison avec *montagne* (הַר), ce qui est bien, mais il en oublie la cause et l'applique même à des cas très différents.

Ὁμνοιότη τοῦ Ἰακὼβ (ressemblance de Jacob) dans Deut., XXXIII, 28, n'indique rien de précis. Les autres interprètent de la même façon, prenant עַיִן dans le sens de *couleur* ou d'*espèce*. עֵין יַעֲקֹב ne peut désigner ici qu'une localité, une plaine fertile, arrosée par des *sources* abondantes. Tel est le sens réclamé par le sens de la strophe.

Qu'on ne se laisse pas égarer par νὰ ἄρχουνται du v. 29 (leçon de M. Hesseling) ; le texte gréco-hébraïque donne καὶ νὰ ἀρνοῦνται pour la traduction de וְיִכַּחֲשׁוּ. L'espagnol dit de même *y niegarsean*. Ni l'un ni l'autre n'y ont vu le sens de la *simulation* d'un peuple soumis envers ses dominateurs.

Si nous revenons aux parties prosaïques, nous ne manquerons pas d'y trouver des nouveautés exégétiques, parfois intéressantes. Rétablissez la vraie leçon du mot qui correspond à עֵקֶר (Lévit., XXV, 47) et vous aurez ἄρριζον pour dénoter un étranger récemment fixé dans un pays où il n'a pas de racines profondes (Ἔρριζον de M. Hesseling ne repose sur rien ; l'exemplaire du British Museum est très clair là-dessus).

קָשׁוֹת הַנֶּסֶךְ, dans Nombres, IV, 7, est traduit d'une manière on ne peut plus fautive : καλάμια τοῦ διασκούτεμα, *les roseaux de la couverture, de la protection*. Evidemment il a pris נֶסֶךְ pour un synonyme de מָסָךְ, un dérivé de סָכַךְ, et pourtant il avait maintes fois traduit le premier de ces mots par συ(γ)κέρασμα, *libation*. Ici encore il s'agit des gobelets destinés à ce détail du sacrifice [1].

[1] A vrai dire, notre anonyme n'est pas le seul qui se trompe là-dessus. Raschi, quoique en se contredisant dans Exode, XXV, 29, partage son erreur. Pourtant Onkelos est très correct et très clair avec son קַסָּרוֹתָא דְנִסּוּכָא. Pareillement, les Sep-

Le traducteur ignore que la particule אֵת (déclinée אִתִּי, etc.) en dehors de l'accusatif sert à désigner la compagnie ; il rend אִם לֹא שָׁכַב אִתִּי (v, 19) par ἐν δὲν ἐπλάγιασεν ἀνὴρ ἐσὲν, comme si שָׁכַב était un verbe transitif. S'il avait confronté ce passage avec Gen., xxvi, 10, il aurait trouvé que c'est la même construction de la phrase שָׁכַב אַחַד הָעָם אֶת אִשְׁתֶּךָ, qu'il a correctement traduit ἐπλάγιαζεν... μὲ τὴ γυναίκα σου.

Κουκουττίνα נָזִיר (VI, 5) n'est point un néologisme de notre anonyme; c'est le produit d'une fausse séparation de syllabes due à M. Hesseling, qui a pris νὰ comme faisant partie du nom, tandis que c'est le premier élément du futur νὰ μὴ φάῃ : לֹא יֹאכַל. A rétablir la vraie leçon : κουκούττι νὰ μὴ φάῃ.

הוֹכִיחַ est toujours traduit ξελέγχω, forme moderne provenant du classique ἐξελέγχω, *contrôler, réprimander*. Parfois on trouve ξέλεξε dans le sens apparent de *il choisit* (Gen., xxiv, 14); cela ne doit pas nous induire en erreur. Le moderne ne connaît pas le verbe ἐκλέγω ou ξελέγω ; pour exprimer *choisir*, il a διαλέω.

Je dois noter ici que la préposition classique διά a été l'objet de deux traitements fort divers. En construction, elle est devenue γιά : γιὰ τὸν κόσμο (γιατ' avec les pronoms commençant par une voyelle : γιατ'ἐμένα, γιατ' αὐτόν) ; en composition, elle est demeurée intacte : διαλέω, διαφορά. C'est là une règle constante dans le grec moderne, conformément à laquelle il faut écrire en un seul mot διάστομα et διαχερὸς ou διαχερῶ. Déjà on les trouve, à peu d'exceptions près, toujours ainsi dans l'édition de Soncino. Les exceptions portent presque toujours sur les cas où les deux mots se trouvent à la fin de la ligne, et où, pour la commodité de la composition, le typographe se permet de séparer les deux éléments. Nous l'avons vu agir de la même manière avec προσφορά, καλοθωρη, μισόξαγο et dans tous les cas où l'état composé du mot peut être reconnu de chacun. — Mais qu'est-ce que διαχερὸς ou διαχερῶ ? Confrontez μεταχαρᾶς (qui peut aussi nous fixer sur la position de l'accent), et vous aurez la solution du problème : c'est une forme figée consistant en une préposition et en un nom au génitif, ordinairement au singulier, mais quelquefois aussi au pluriel, avec suppression du ν final. Je l'appelle forme figée, parce qu'il n'y a pas d'exemple où les prépositions ou les locutions prépositives régissent un autre cas que l'accusatif[1]. Pour διάστομα nous donnons la même explication, que l'on veuille considérer στόμα comme génitif ou comme accusatif[2]. Il n'est pas certain que διάστομα et διαχερὸς ou διαχερῶ

tante σπονδεῖα ἐν οἷς σπένδει et Munster, *cyathos libationis*, tandis qu'un siècle plus tard, Buxtorf traduit, d'après les rabbins, *scutellas tegumenti*.

[1] Dans γιὰ ἑφτιᾶς, etc. la préposition joue le rôle de conjonction.

[2] On sait que les neutres en μα forment leur génitif soit en ἄτου, soit en conservant invariable la terminaison du nominatif. Outre la quantité infinie de pareils exemples d'invariabilité fournis par notre texte, on trouve cette règle confirmée par l'usage de la langue vivante et par maint document littéraire d'autre origine.

χερῶ se rencontrent dans d'autres monuments ; le fait est qu'ils correspondent exactement à עַל פִּי et à בְּיַד.

Notre anonyme ne connaît pas, comme Onkelos (מַכְנִישׁ) et l'espagnol (*apañan*), la véritable signification de מְאַסֵּף (μαζώνει) dans Nombres, x, 25. Ce n'est que Raschi qui l'interprète correctement dans le sens d'*arrière-garde*.

Au v. 37, שׁוּבָה est rendu par ἀνάπαυε, *fais reposer*, comme si c'était une forme de שָׁבַת. Raschi cite l'interprétation analogue donnée par Menahem ben Sarouk.

Au chap. xi, 1, וַתֹּאכַל est rendu par ἀπετέλεσε, *il termina*. L'identification, erronée ou arbitraire, de אָכַל avec כִּלָּה est évidente.

Même chap., v. 26, כָּנַח עֲלֵיהֶם הָרוּחַ est rendu par σὰν ἀνατέθην ἀπάνου τους ἡ πνοὰ, *quand l'esprit* (prophétique) *se reposa sur eux*. Il n'y aurait pas lieu de relever cette version, s'il ne s'agissait d'apporter une légère correction au texte de Constantinople, qui offre ici un mot un peu difficile, ce qui a amené M. Hesseling à adopter une leçon nullement fondée (ἀπλίσεψεν). Transposez les deux dentales de אינאתטין (Paris et Londres) et vous aurez la forme ἀνατέθην qu'il faut [1].

Je me rends à peine compte du ἀναθυμᾶται (אַנַתְּרְמָטֵר, Nombr., xv, 30), en considérant qu'Onkelos rend par מְרַגִּיז la phrase אֶת ה' הוּא מְגַדֵּף. N'était l'obstacle de la forme passive ou moyenne du verbe grec, je n'aurais point d'hésitation. La leçon ἀναθεματάει, *il blasphème*, adoptée par M. Hesseling, demeure sans justification.

נִיחוֹחַ accompagnant רֵיחַ est un nom abstrait ; notre anonyme le sait, et traduit en conséquence, sans séparer les deux mots. Ἀνάπαυη placé après μυρωδιὰ lui sert de complément, l'accusatif tenant lieu du génitif (voir plus haut) ; γιὰ μυρωδιὰ ἀνάπαυη (sans virgule) veut dire : *comme parfum de repos, de délassement, de délices*.

יֵצֶר dans Gen., viii, 21 et ailleurs, est joliment rendu par φύση, *naturel* (l'italien *indole*). Seulement M. Hesseling l'a défiguré en ποίση, par un changement de פ' רפה en פ' דגושה. Un nom ποίση n'existe pas en grec moderne ; on n'a que tout récemment adopté, dans le monde littéraire, ποίηση pour désigner la *poésie*.

יְקֶב (= pressoir, Deut., xviii, 27, et ailleurs) est bien traduit ληνό. L'édition hollandaise nous donne λινὸ, la matière textile.

Le nom שֶׁרֶף est, comme un dérivé direct de שָׂרַף *brûler*, traduit σπίθα, *étincelle*, par l'anonyme de Constantinople ; il ne se soucie point de l'idée grotesque que suscite dans l'esprit la phrase : fais pour toi une étincelle, et *mets-la* sur une perche (Deut., xxi, 8) κάμε ἐσὺν σπίθα, etc. Heureusement que pour raconter l'accomplissement de l'ordre divin, l'original nous dit que Moïse forgea un נָחָשׁ נְחֹשֶׁת,

[1] Le ר après l'א n'est pas bien clair, et cette dernière lettre est dépourvue de voyelle. S'il faut conserver le premier et suppléer au défaut de la seconde, on obtiendra la forme ἐνατέθην, qui cadre avec le sens de la phrase.

sans quoi nous aurions assisté à la construction d'une étincelle avec de l'airain.

Sur quoi s'appuie-t-il en rendant גָּדֵר (Deut., XXII, 24) par τράφος, *fossé ?* Au chap. XXXII, le même nom est traduit φραγιὰ, φραγιὲς, *enceinte*, et cela va bien.

L'animal qu'enfourcha Balaam pour se rendre chez le roi de Moab était une *ânesse* (אָתוֹן). Pourquoi l'anonyme le transforme-t-il en *mulet* (μουλάρι) ? (Tout le long du chap. XXII).

קְצֵה הָעָם (même chapitre, v, 41) est traduit τὴν ἄκρη τοῦ λαοῦ, *l'extrémité du peuple*. Pourtant il avait dans Genèse, XLVII, 2, très bien rendu וּמִקְצֵה אֶחָיו par καὶ μερτικὸ τοὺς ἀδερφούς του. (On le voit, l'accusatif est en train de remplacer le génitif dans l'expression de toutes espèces de rapports.)

Nous ne lui reprocherons pas d'avoir traduit שָׁפָר par μοναχός. Il ne le compare pas avec שָׁפָרִים des livres prophétiques, mais il partage en cela l'erreur d'Onkelos (יָחִידָר) cité par Raschi, et de l'espagnol (*solo*).

Pour le verbe חִלֵּל, *profaner, violer*, on trouve en grec classique les équivalents βεβηλῶ ou παραβαίνω. Notre anonyme ne connaît ni l'un ni l'autre; il s'en forge un, dont on ne peut pénétrer le sens sans une courte réflexion. Très souvent, חִלֵּל est le synonyme de הֵפֵר, et, en effet, à לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ on peut, sans altérer le sens de l'expression, substituer לֹא יָפֵר דְּבָרוֹ. Considérons en même temps que הֵפֵר דְּבָרוֹ est l'opposé de הֵקִים דְּבָרוֹ, mots que notre auteur rend toujours par ἐκύριωσε τὸ λόγο του, *il maintint sa parole*, de κύριος, *valable, persistant, durable*. Pourquoi ne pas accepter λυτὸς, comme le contraire de κύριος ? Ce serait un adjectif verbal de λύω, *délier*, avec le sens de *sujet à dénouement, à infraction ;* λόγος λυτὸς voudrait dire une parole *non ferme, peu solide*. De là à la formation d'un nouveau verbe λυτώνω (cf. γλυτώνω), ayant le sens de *transgresser, enfreindre, annuler, mépriser*, il n'y a pas loin. Voilà donc expliquées, à mon avis, l'origine et la signification de ce mot אֵלִיטוֹשֵׁן, qui se rencontre si souvent dans les acceptions ci-dessus mentionnées : seulement il faudra transcrire par un υ à la place d'un ι [1].

Le grec moderne n'a pas de participe actif. Notre texte néanmoins nous en a conservé quelques résidus, qui sont comme l'écho d'une lutte longtemps, mais inutilement, soutenue par cette forme grammaticale pour se conserver dans le parler du peuple. Un examen de ceux-ci ne trouverait pas de place convenable dans ce recueil, qui est destiné à une autre branche de recherches. On sait que, d'habitude, notre anonyme rend le participe actif par le présent de l'indicatif, ce

[1] On voit que je reviens ici sur ma conjecture énoncée dans la *Revue* en 1890, et suivie par M. Hesseling, d'après laquelle le mot λιτώνω serait dérivé de λίθος. Il n'y a rien qui puisse expliquer la transformation en τ d'un θ, non précédé d'une consonne.

qui donne lieu à certaines combinaisons de mots souvent très obscures et très choquantes. Mais quand le présent peut occasionner des équivoques, il n'a garde de rester fidèle à son principe ; il emploie alors l'imparfait ou l'aoriste, selon l'exigence du passage. Tels les deux exemples suivants, où se raconte une guerre déjà advenue : ἀνάμεσα ὁποὺ κρατοῦσαν τὸ πολεμο (בֵּין תּוֹפְשֵׂי הַמִּלְחָמָה, Deut., XXXI, 27) et μερικὸ τῶν ἐβγῆκαν εἰς τὴ στρατειά (חֵלֶק הַיֹּצְאִים בַּצָּבָא, v. 36).

Cet attachement opiniâtre à ses principes interprétatifs, nous en avons une preuve assez choquante dans la manière dont il traduit le mot כְּלִי. Il ne veut reconnaître pour son équivalent que ἀγγειό, nom sous lequel se désigne la *vaisselle*. Il l'emploie également pour la *gibecière* (Gen., XXVII, 3), pour la *besace du glaneur* (Deut., XXIII, 25) et pour les *armes de guerre* (Deut., I, 41).

עֲרָפֶל (Deut., IV, 11) est traduit ἀντάρα. Ce mot, que Du Cange et Coray (ἄτακτα, II, p. 125) ne connaissaient que dans l'acception de *bruit*, est évidemment employé ici dans le sens de *brouillard* (Hesseling dit erronément *obscurité*). V. Paspatis, *Glossaire de Chios* ; Jeannaraki, Κρητικὰ ἄσματα, et Lawndes, *Modern-Greek and English Lexicon*.

Σὲ ἄκουσεν τὴν φωνή του = הִשְׁמִיעֲךָ אֶת קוֹלוֹ (IV, 36), le verbe par un seul mot : il ne se permet pas la circonlocution. Cf. הֵצִיף = ἔπλεψεν, Deut., XI, 4 et מַנְחִיל = κληρονομάει (Deut., XII, 10) [1].

Il n'y a pas, à deux exceptions près, de comparatif dans toute l'étendue du volume. En hébreu, les deux termes de la comparaison sont joints l'un à l'autre au moyen de la particule מִן (qui remplit à la fois les fonctions d'adverbe et de conjonction), l'équivalent de ἀπό. Quoique dans une mesure plus restreinte, le grec moderne a aussi cette manière de former le comparatif. Notre auteur le trouve commode et en profite sans aucune limitation. Ce n'est que dans Deut., VII, 7, qu'il emploie la forme ὀλιγώτερο. Il y a un motif à cette exception ; c'est que sans cela on pourrait supposer que l'auteur de la Bible a voulu affirmer que le peuple d'Israël est le produit de la réunion de petits contingents ethniques, fournis par les différentes nations de la terre [2]. — Dans κάλλιο (Exode, XIV, 12), le comparatif est latent ; sans éducation littéraire on ne saurait s'en apercevoir.

Dans Deut., IX, 21, טָחוֹן se confond, pour notre anonyme, avec מָחוּן ; il traduit ἀλεσμένο, *moulu*.

Un autre rare exemple de changement de temps par un désir de clarté nous est donné par יִשְׂרְפוּ, qui est traduit par le présent

[1] S'il était initié au grec littéraire, il aurait adopté κληροδοτεῖ pour ce dernier participe.

[2] Considérez, en effet, la différence entre ἐσεῖς τὸ ὀλιγώτερο ἀπὸ ὅλα τὰ ἔθνη du texte, et ἐσεῖς τὸ ὀλίγο ἀπὸ ὅλα τὰ ἔθνη qu'on obtiendrait par une version conforme à l'habitude générale. — Les exemples, cités par M. Hesseling, de comparatifs par πλιὰ (Introduction, p. XLVII) ne sont qu'apparents. Dans πλιὰ νὰ ἰδῶ (Exode, X, 29) et νὰ μὴ ξαγοραστῇ πλιὰ (Lévit., XXVII, 20), l'adverbe dénote le temps. Il n'est pas même nécessaire d'en appeler à l'original (עוֹד) ; le grec à lui seul suffit à nous en convaincre.

κάφτουν, *ils brûlent* : il s'agit de la *coutume* qu'avaient les gentils de brûler leurs enfants en l'honneur de la divinité.

הַנָּנֵק תַּנְנִיק, xv, 14, χωρισμὸ νὰ χωρίσῃς est d'après Onkelos : אַפְרִישָׁא תַּפְרִישׁ ; l'espagnol : *cargar, cargaras*. Raschi tâtonne en cet endroit.

עֶגְלַת בָּקָר, xxi, 3 et suivants, est rendu par μόσχο βουκόλιο, *veau*, etc., au lieu de δαμαλίδα, *génisse*, nom connu de lui.

Dans la traduction de תַּסְגִּיר (xxiii, 16) par ἀποκλείσῃς, de תַּשִּׁיר et נָשָׁךְ (v 20) par νὰ δα,γ)κώσῃς et δά(γ)κωμα, de סֵפֶר כְּרִיתוּת (xxiv, 3) par χαρτὶ κόψιμου, il se montre l'esclave de l'étymologie. Notons, en passant, que le mot βιβλίο pour *livre* n'existe pas dans le parler familier, χαρτὶ en tenait la place en 1547. Un argument à ajouter contre l'instruction littéraire profane de l'auteur.

תּוֹצִיא הַשָּׂדֶה, dans Deut., xxviii, 38, est rendu par νὰ βγάλῃς εἰς τὸ χωράφι, *tu produiras dans le champ ;* l'espagnol dit de même *sacaras el campo*. C'est fautif : הַשָּׂדֶה nom féminin est le sujet de תּוֹצִיא.

Le grec ignore l'équivalent de צְלָצַל (v. 42) et le reproduit tel quel ; l'espagnol, au contraire, a *el langostino*.

וַיִּתְּשֵׁם ה' מֵעַל אַדְמָתָם, xxix, 27, est traduit par καὶ ἀπάφηκέ τους, *il les délaissa* ; c'est l'effet de la confusion de נָתַשׁ avec נָטַשׁ. Le *daguesch* du ת se prêtait à merveille à la bévue. L'espagnol : *y esmovios*. Onkelos, cité par Raschi, וְטַלְטֵלִינוּן.

Dans Deut., xxxi, 8, לֹא יַרְפְּךָ ne forme pas, pour notre traducteur, une tautologie avec לֹא יַעַזְבֶךָ. Il rapproche le premier de ces verbes de l'adjectif רָפֶה *faible*, et le rend en conséquence : νὰ μὴ σὲ ἀχαμνίσῃ, *il ne te rendra pas faible*.

וְדָשֵׁן du v. 20 est rapproché de דֶּשֶׁא, *l'herbe tendre de la prairie*, et traduit νὰ τρυφεριάνῃ, *il deviendra délicat*.

Nous croyons avoir ajouté un petit chapitre à l'histoire de l'exégèse biblique au moyen de ces notes, dans lesquelles nous avons relevé les points les plus saillants de la version constantinopolitaine. Quant à l'exégèse même, elle n'a certainement pas retiré un profit appréciable d'un document, qui ne peut servir que comme terme de comparaison pour mieux nous faire comprendre les services rendus aux études bibliques par les grandes écoles d'Occident, où un souffle puissant de science et de critique dominait les esprits. En revanche, la valeur linguistique de notre monument est incontestable, parce qu'il a l'avantage de nous offrir une langue qui n'a, en aucune façon, éprouvé l'influence des efforts savants. Personne ne voudra plus croire, je suppose, que notre traducteur ait reçu une éducation tant soit peu littéraire en ce qui concerne le grec. Comme ses coreligionnaires, il menait une vie casanière dans les recoins du Ghetto, sans venir jamais en contact durable avec les Grecs de religion chrétienne qui vivaient à Constantinople. Pourtant, l'usage de la langue grecque chez les premiers habitants israélites de Constantinople était

très ancien ; il datait d'une époque où la persécution et l'antipathie mutuelle ne s'étaient pas encore fait jour. Sauf quelques termes relatifs au culte qu'ils devaient avoir en propre — comme les chrétiens avaient les leurs — les Israélites de cette région parlaient la langue commune à tout le peuple avant que celle-ci entrât dans la phase byzantine. Ils ressentirent avec les autres les effets des changements phonétiques, de l'évolution de la morphologie, et de la syntaxe ; et lorsque même les nouvelles lois de restriction séparèrent les deux races, l'isolement n'était ni assez strict ni assez continu pour déterminer deux modes différents d'évolution.

Nous avons tâché de démontrer dans la première partie de cette étude que, pour la phonétique et la morphologie, il n'existe pas de phénomènes particuliers à ce monument; nous le ferons encore mieux quand nous reviendrons sur ce texte, dans des recueils où l'on pourra traiter avec plus de détails les questions qui intéressent plus directement la linguistique ; notre tâche, ici, était d'examiner ce qui tient plus spécialement à l'hébreu. Pour la syntaxe, nous avons été le premier à prévenir les hellénistes qu'elle se ressent beaucoup de l'original, mais nous ne pouvons aucunement partager l'avis de M. Hesseling, qui relègue dans la catégorie des hébraïsmes tout fait qui, pour être expliqué, réclame une étude un peu soigneuse. La question du génitif pluriel surtout, qui tend à être représenté par l'accusatif, est une de celles qui méritent le plus notre attention. Certaines irrégularités, et elles ne sont malheureusement pas en petit nombre, ne sont qu'apparentes et ne dérivent que de la hâte avec laquelle l'éditeur hollandais a accompli sa besogne. Avec plus de temps, plus de circonspection, maintes difficultés auraient été aplanies sans trop de peine. M. Hesseling a fait son édition sans s'être préalablement assuré d'une familiarité intime avec la langue de l'original ; il a vu des abîmes là où il n'y en avait pas; en revanche, il y a des accidents du sol dont il ne s'est pas aperçu et il s'y est heurté non sans dommage. En ce qui concerne le grec même, il n'a pas toujours été heureux ; la théorie n'est pas doublée en lui de cette connaissance pratique de la langue qui éclaircit bien des points obscurs et dissipe tant de doutes.

Bref, son travail, quoique conçu dans une intention louable, n'a pas atteint son but, et ne réalise que d'une façon très incomplète le vœu exprimé par tant de savants d'avoir enfin une édition *lisible* du Pentateuque grec de Constantinople [1].

Manchester, juillet 1897.

LAZARE BELLÉLI.

[1] Pour la collation du texte, nous nous sommes servi de l'exemplaire de Paris jusqu'à la fin de l'Exode ; de celui de Londres pour tout le reste, sauf les chap. XXVI-XXXIV du Deutéronome, pour lesquels nous avons mis à contribution les deux exemplaires d'Oxford. M. Gaster nous a fait voir le sien, mais le temps nous a manqué pour le parcourir ; il ne présentait, d'ailleurs, rien de particulier, comme c'est le cas pour tous les autres. Assurément, les variantes offertes par l'exemplaire de Breslau

Publications de la Société littéraire israélite de Hongrie :

1° *A Zsidok története Sopronban* (Histoire des Juifs à Sopron-Oedenburg, depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours), par M. Pollak, Budapest, Lampel, 1896 ; in-8° de 379 p.

2° *Alexandriai Philo jelentése a Cajus Caligulanal jart Küldöttségröl* (traduction hongroise de la *Legatio ad Caium*, de Philon d'Alexandrie), par Salomon Schill. *Ibid.*, in-8° de xiii-100 p.

3° *Talmudi életszabalyok és erkölcsi tanitasok* (Préceptes moraux tirés du Talmud), traduits de l'hébreu par Samuel Krausz. *Ibid.*, 55 p.

4° *Évkönyv, Kiadja az izr. magyar irodalmi tarsulat* (Annuaires de la Société littéraire israélite de Hongrie), 1895-1897 ; les deux premiers rédigés par MM. Bacher et Mezey, le troisième par MM. Bacher et Banoczy. *Ibid.*, 483, 372 et 365 p.

Avant de rendre compte des premières publications de la Société littéraire israélite de Hongrie, il nous semble nécessaire de dire un mot de la vie intellectuelle des Israélites dans le royaume de Saint-Etienne et de l'état des études juives dans ce pays. L'émancipation des Juifs hongrois date de l'année du dualisme — 1867 —, mais c'est un peu avant les fêtes du Millénaire — 1896 — que furent votées les lois politico-ecclésiastiques qui ont assimilé le culte juif aux autres cultes reconnus par la loi : le judaïsme n'est plus *toléré*, il est, comme on dit là-bas, *reçu*. Pendant les trente ans qui séparent le dualisme du Millénaire, la situation des Juifs est devenue tolérable, on pourrait même dire bonne, en faisant abstraction des quelques années pendant lesquelles le déplorable procès de Tisza-Eszlar (1882-83) a jeté de nouveau le trouble dans les âmes.

Déjà avant l'émancipation, les Juifs hongrois s'étaient distingués par leur patriotisme éclairé. On sait la part active qu'ils ont prise dans le mouvement révolutionnaire de 1848-49, lorsque le pays se souleva contre le joug autrichien. La rançon que les Israélites durent payer, après la défaite, pour leur participation à cet acte héroïque, fut assez considérable. Ce n'est qu'en 1876 que le gouvernement la

comparé à celui de Paris sont intéressantes et indiquent un esprit novateur, elles rendent les passages plus clairs et plus conformes au génie du grec. Je ne saurais pourtant admettre qu'il s'agisse d'une édition différente, mais je serais tenté de supposer quelque chose comme la réimpression partielle des premiers feuillets de la Genèse, les plus sujets à être abîmés par les lecteurs. L'imprimeur n'aura pas hésité à accepter certaines modifications proposées par un maître. Déjà l'exemplaire de Paris porte en marge une ou deux corrections faites à la main, qui figurent dans la partie imprimée de l'exemplaire de Breslau. Parmi les variantes du livre des Nombres, la seule qui mériterait quelque considération est celle du chap. v, v. 21, si elle existait réellement. D'après M. Hesseling, p. 272, note, l'exemplaire de Paris aurait ὁ θεὸς ὁ κύριος au lieu de ὁ κύριος ; je n'y ai rien trouvé de pareil. Les autres variantes ou n'existent point, ou peuvent provenir des causes mentionnées par M. Hesseling, p. 5 de l'Introduction.

leur restitua pour la fondation du Séminaire de Budapest. La création de cette haute Ecole marque une date. Tandis qu'auparavant, les rares jeunes Hongrois, qui se destinaient au rabbinat, étaient forcés d'aller faire leurs études à Breslau, en revenaient, en grande partie, germanisés; que des rabbins étrangers, ne sachant même pas la langue du pays, remplissaient leurs fonctions dans les plus grandes communautés; qu'un rabbin, hongrois de cœur et d'esprit, comme Loew, était une exception, — on forme depuis vingt ans des pasteurs d'un esprit magyar, libéral, ouvert à toutes les réformes compatibles avec le dogme. Si la partie nord-est du pays reste encore rebelle, boude le Séminaire et se contente de chefs formés dans les *yeschibot*, le centre et la partie ouest sont conquis aux idées de réforme. Là, le sermon allemand est presque partout remplacé par le sermon hongrois. Les barrières que la haine et l'ignorance ont élevées entre les Juifs et les autres cultes commencent peu à peu à tomber, et tout présage un avenir encore meilleur.

Les Juifs instruits — médecins, avocats, journalistes et professeurs — de la capitale furent les premiers à comprendre que, pour établir une bonne entente, le meilleur moyen est le travail intelligent, et non des querelles oiseuses. Deux professeurs du Séminaire, M. Bacher, bien connu des lecteurs de cette *Revue*, et M. Banoczy, membre de l'Académie hongroise, avaient fondé, à cet effet, en 1884, la *Magyar Zsidó-Szemle*, revue trimestrielle, qui a réuni en un faisceau toutes les bonnes volontés. Mais, pour agir plus efficacement, on organisa, sur le modèle de la *Société des Etudes juives* de France, la Société susmentionnée qui, par des conférences, par l'impression de travaux de longue haleine et par son Annuaire, représente, d'un côté, les intérêts du judaïsme hongrois, et, de l'autre, donne une nouvelle impulsion aux études hébraïques. Cette Société, fondée en 1894, a déjà entrepris la traduction hongroise de la Bible, dont certaines parties seulement ont été traduites jusqu'ici, par des savants israélites. Le travail est distribué entre plusieurs rabbins, anciens élèves du Séminaire de Budapest, et tout fait espérer que cette version sera à la hauteur de l'exégèse moderne.

Les volumes que nous annonçons aujourd'hui montrent, dans leur variété, qu'il suffit d'une initiative intelligente pour mettre au jour de beaux travaux. Nous tenons surtout à rendre compte du premier ouvrage, couronné par la Société, et qui retrace d'une façon très intéressante la vie des Juifs dans une ville hongroise depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours.

Il est très probable que lorsque les Hongrois, il y a mille ans, prirent possession de l'ancienne Pannonie, il y avait déjà des Israélites dans ce pays. Le savant historien des Juifs en Hongrie, M. Samuel Kohn, grand-rabbin de Budapest, a même établi que parmi les conquérants il devait se trouver des tribus juives. Les Magyars, avant d'arriver en Pannonie, étaient intimement liés avec les Khazares, qui avaient embrassé, au VIIIe siècle, le judaïsme. Les sources

historiques hongroises parlent souvent de familles Khazares qui ont quitté leur pays pour se joindre aux Magyars. Mais les documents, au moins pour Sopron, font défaut. Ce n'est que dans une ordonnance royale de 1324 que nous trouvons mentionnés les Juifs de cette contrée. Le roi Charles-Robert (1308-42), de la maison d'Anjou, permet aux Israélites qui étaient alors « liberae conditionis » de s'établir à Sopron. Mais cette ville, à la frontière autrichienne, peuplée d'Allemands et non de Magyars, leur a toujours rendu la vie dure. Une première expulsion eut lieu sous Louis-le-Grand, fils de Charles-Robert, qui, ne pouvant convertir les Juifs, décréta de les chasser (1360). Mais l'exil ne dura que quatre ans; la communauté de Sopron, qui s'était réfugiée à Wiener-Neustadt, situé sur le territoire autrichien, revint alors dans le pays. Jusqu'à la bataille de Mohàcs (1526), les Juifs purent y vivre en tranquillité, soumis seulement à une taxe, vaquant aux métiers les plus différents. Leur vie intellectuelle devait atteindre un certain degré. On accuse souvent les Juifs hongrois du moyen âge d'être restés ignorants. On ne peut pas adresser ce reproche aux Soproniens. D'après les traces que M. Pollak a trouvées dans les archives, les Juifs de cette ville ont étudié la *Mechilta*, le Talmud babylonien — sans commentaire —, quelques travaux de Moïse Maïmonide. Les maigres restes de ces livres employés par le magistrat de Sopron à relier les livres de comptes de la ville, en font foi. Plusieurs rabbins de la communauté ont été de grands savants, tels Meïr, Kalman, Gedl et Juda. Le nombre des Juifs, au commencement du XVIe siècle, était de quatre cents environ; ils ne vivaient pas dans un ghetto.

La grande calamité pour les Juifs hongrois, au moins pour ceux de Sopron, Presbourg et Bude, commence avec l'avènement des Habsbourg (1526). Le dernier roi de la maison des Jagellons, Louis II, avait épousé Marie, fille de Philippe, roi de Castille, et sœur de Charles-Quint. Tant que son mari vécut, elle ne put rien contre les Juifs, mais après la mort du roi, tombé à la bataille de Mohàcs, elle donna libre carrière à sa haine. Les troubles intérieurs qui éclatèrent après la victoire des Turcs favorisèrent ses desseins, partagés, d'ailleurs, par son frère Ferdinand Ier. Tandis que les Turcs faisaient prisonniers les Juifs de Bude, la reine, sollicitée par les habitants rapaces et endettés de Sopron, qui accusaient les Juifs de servir les intérêts des Turcs, décréta leur exil (1526). Rien de plus navrant que les péripéties du procès intenté par la communauté au magistrat de Sopron, et qui dura huit ans. C'est la partie la plus intéressante du volume, car tous les actes du procès étant encore conservés, M. Pollàk a pu entrer dans les détails de la procédure. Elle ne fait pas grand honneur au roi catholique qui, quatre fois, changea d'avis. Le jugement du 12 octobre 1527 imposait bien aux Soproniens de payer leurs dettes aux Juifs, mais le roi, pour obtenir les bonnes grâces de la ville, ratifia finalement (1534) l'acte inique commis huit ans auparavant. La couronne, qui voulait partager le butin, se vit frustrée

de sa part; le magistrat accapara tout. Les Juifs chassés se mirent alors sous la protection de deux seigneurs des environs: Mathias Teuffel et Jean Weisspriach, qui prirent en mains leurs intérêts; toutes les fois qu'ils pouvaient s'emparer d'un bourgeois de Sopron, ils l'incarcéraient et le forçaient à payer ses dettes. C'est grâce aux seigneurs et aux nobles que les Juifs ont pu rester en Hongrie sous la domination des Habsbourg. Souvent on décréta leur exil, mais personne ne respectait les édits royaux. La noblesse gardait les Juifs parce qu'ils lui payaient régulièrement les impôts et s'occupaient à faire rentrer dîmes et corvées. Puis, on avait besoin d'eux pour le commerce et les transactions; les habitants de Sopron eux-mêmes, qui ne leur permettaient même pas de passer une nuit dans la ville, venaient les trouver dans les cinq villages où ils s'étaient établis, pour leur emprunter de l'argent. Au XVIIe siècle, ces villages — appelés plus tard dans les actes חמש קהלות — firent partie du domaine des comtes Eszterhazy, qui, par leur autorité et leur grande influence, obtinrent du magistrat de Sopron la permission, pour leurs sujets juifs, de venir dans la ville vaquer à leurs affaires, les jours de marché.

L'exil dura ainsi jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. En 1791, deux Juifs purent s'établir dans la ville. Les idées propagées par la Révolution française trouvèrent un faible écho dans la Diète de Presbourg de 1790-91. On demandait l'admission des Juifs dans toutes les villes d'où ils étaient bannis. Les députés de trois villes seulement s'opposaient à ce projet; c'étaient ceux de Sopron, Pozsony-Presbourg et de Löcse — Leutschau —: en somme toutes villes allemandes. Peu à peu les Juifs revinrent à Sopron; en 1830, il y en avait 37, et en 1840, la communauté actuelle put se constituer. Elle prospèra; on comptait en 1891, 1632 Israélites, qui ont une belle synagogue, une école communale et plusieurs institutions philanthropiques. — 75 documents inédits sont ajoutés à ce volume intéressant; ils sont en allemand et en latin, donc accessibles à l'étranger.

Nous n'avons que peu de mots à dire des autres volumes. La traduction de la Πρεσβεία πρὸς Γάϊον par M. Schill, professeur au séminaire, accompagnée d'une bonne introduction est exacte, coulante et enrichit la littérature philologique hongroise, car c'est la première œuvre de Philon qui soit traduite en hongrois. — Les « Préceptes moraux tirés du Talmud » sont la traduction du Traité *Dérech Erèç*, qui se trouve dans les éditions du Talmud. C'est un véritable trésor de philosophie pratique dont l'étude, selon Zunz, est profitable même de nos jours. M. Krausz a traduit le Traité d'après les textes de Tawrogi (Königsberg, 1885) pour le « Dérech Erèç zuta », et du Machsor Vitry (Berlin, 1893) pour le « Dérech Erèç rabba ». — Les beaux volumes de l'*Annuaire* contiennent, outre les actes de la Société, une foule d'articles intéressants, où l'utile se mêle à l'agréable. Les poètes juifs donnent des morceaux d'un bel élan et des traductions fort réussies de Salomon ibn Gabirol, de Juda Halévi, de Juda Alcharizi; une dame,

Mlle Irène Cserhalmi, contribue au volume par deux nouvelles de la vie juive. Parmi les articles scientifiques nous relevons : (tome I) Banoczy : *Toldi et la Bible*, où le savant professeur réunit les expressions bibliques dont le poète national Jean Arany (1817-82) s'est inspiré dans sa belle épopée *Toldi*; Kaufmann : *Un témoin oculaire de la reprise de Bude en 1686*, élégie d'Isaac Schulhof, qui a décrit le sac de Bude par les soldats autrichiens, qui tuèrent et pillèrent les Juifs et brûlèrent les Synagogues ; Bernstein : *Le rôle des Juifs dans la Révolution de 1848-49* ; Radó : *Traduction en vers de l'épisode « Joseph et Putiphar » du Schahnaméh*; Neumann : *L'influence de la religion Zende sur le judaïsme ;* Weissburg : *La philanthropie chez les Juifs d'après le Talmud ;* Bacher : *La Société des Etudes juives en France* (p. 404-421), fondation et travaux de cette Société, qui a servi de modèle aux Juifs hongrois. — (Tome II). Bacher : *Il y a mille ans ;* aperçu plein d'érudition sur la situation des Juifs à la fin du IXe siècle ; S. Kohn : *Sources historiques hongroises concernant les Juifs ;* l'édition de ces Sources est au programme de la Société et commencera bientôt ; Klein : *Pharisiens et Sadducéens dans leurs rapports avec les Macchabées ;* Bernstein : *La « Tragédie de l'Homme » de Madach et la littérature juive*, montre ce que Madach (1823-64) doit à la Bible et particulièrement au livre de Job ; Waldapfel : *La Bible dans la pédagogie moderne ;* Neumann : *Jugements des écrivains grecs et romains sur les Juifs,* compte rendu élogieux du livre de M. Th. Reinach édité par la Société des Etudes juives; Beck : *Le péché originel dans la littérature juive ;* Pollak : *Documents pour servir à l'histoire de la rouelle.* En Hongrie, les Juifs furent forcés de porter la rouelle sous le premier roi de la maison des Habsbourg, Ferdinand I (1526-64). Au moyen âge, on n'en trouve pas de trace dans les sources historiques. Büchler : *Le Consistoire israélite en Hongrie aux* XVIIe *et* XVIIIe *siècles* ; Kecskeméti : *La légende du Juif Errant dans la littérature hongroise ;* Goldschmid : *L'iconographie des patriarches au moyen âge.* — (Tome III) *Séance solennelle du Millénaire*, avec un discours remarquable de Karman, professeur à l'Université, sur la *Vie nationale et confessionnelle ;* Alexander : *Objets du culte israélite à l'Exposition du Millénaire ;* Kecskeméti : *Cérémonies funéraires dans l'ancien Israël ;* Fischer : *Règles anciennes sur le maintien dans les synagogues ;* Acsady : *Les Juifs hongrois de 1735 à 1738 ;* Bloch : *Le Congrès du Sanhédrin en France sous Napoléon Ier ;* Krausz : *Le grand Concile — Ansché Kenészeth hagedola — ;* Frisch : *Influence szefarde sur les Juifs hongrois.*

La lecture de tous ces mémoires nous montre que cet Annuaire est dirigé dans un esprit éminemment scientifique. Souhaitons à la jeune Société de poursuivre son œuvre sans obstacle et d'atteindre le noble but qu'elle s'est proposé !

J. Kont.

Le gérant,
Israël Lévi.

LA PHYSIQUE D'IBN GABIROL

Bien que l'étude des scolastiques ait plus préoccupé les érudits et les théologiens que les philosophes, les docteurs du moyen âge ne méritent peut-être pas tous l'abandon et l'oubli. On a trop accoutumé de ne voir, au sein des écoles si fréquentées de ce temps, que des tournois logiques, dont le vainqueur fait triompher avec lui une nouvelle subtilité nominaliste ou un réalisme un peu plus mystique : la lutte de Roscelin et d'Abélard demeure pour beaucoup le meilleur tableau de la vie philosophique en France avant la grande rénovation cartésienne. Certes, le syllogisme est resté longtemps l'unique instrument de recherche ; mais, si la logique passe pour être la science par excellence aux débuts de la scolastique, plus tard elle n'est plus qu'une méthode générale. Le début du XIIIe siècle marque cette véritable révolution, qu'il n'est pas illégitime de comparer à la Renaissance du XVe siècle, qu'elle seule a rendue possible. Ici et là, les causes sont analogues. S'il est juste d'observer que de grands faits contribuèrent largement à développer et à répandre les idées nouvelles entre 1450 et 1600, il n'est pas moins vrai que le retour aux pensers antiques fut la raison profonde et décisive de cet épanouissement. Vers l'an 1200, la carte de l'univers n'a pas été élargie par d'importantes découvertes; pour longtemps encore les livres sont des manuscrits, c'est-à-dire des objets précieux et rares : la diffusion des idées nouvelles, très lente, peut être dirigée et restreinte, au contraire de ce qui arrivera deux ou trois siècles plus tard : c'est une révolution qui se fait uniquement dans les idées et par les idées. Jusqu'à ce moment, on avait connu la philosophie hellénique surtout par le *Timée*, par deux ouvrages d'Aristote, l'*Interprétation* et les *Catégories*, par l'*Introduction* de Porphyre et les commentaires de Boèce. Les discussions sur les universaux avaient épuisé l'intérêt des ouvrages logiques, et lorsque le mysticisme de l'école de Saint-Victor eut terminé sans peine ces luttes dia-

lectiques dont l'éclat nous étonne, le dogmatisme de la foi parut établi définitivement. C'est alors que tout fut remis en question par l'infiltration progressive des écrits grecs, quelques-uns venus directement de Constantinople, mais le plus grand nombre transmis d'Orient par les Arabes aux Juifs, qui aidèrent à les traduire en latin. Traductions, commentaires ou systèmes originaux, l'influence de ces écrits fut grande ; encore que la plupart d'entre eux eussent fortement subi l'empreinte alexandrine, faute de critique, on crut y voir la main ou la pensée de Platon et d'Aristote, et l'autorité de ces noms leur fut acquise. Ils apportaient à l'Occident, avec les compléments si désirés de la logique péripatéticienne, de merveilleuses vérités concernant la nature, l'âme, l'être, de sorte qu'aux discussions plus raffinées que variées de l'époque antérieure ils firent succéder les vastes constructions métaphysiques dont l'esprit devait vivre désormais jusqu'à nous. Ne serait-il pas intéressant de pénétrer le sens, de suivre la fortune de chacun de ces livres judéo-arabes, ou plutôt de sa version latine, de mesurer son influence propre, de le voir discuté dans les écoles? Du moins essayerons-nous ici d'exposer en partie un de ces systèmes, celui de cet Avicembron cité avec éloge par Albert le Grand et retrouvé par Munk dans Ibn-Gabirol[1]. Un ouvrage, traduit en latin sous le nom de *Fons Vitæ*, nous donne une bonne part de la philosophie et peut suffire à l'esquisse d'une physique d'Avicembron. L'intérêt qu'on peut prendre à connaître cette physique naît de la nouveauté presque complète d'une physique au XIIIe siècle, alors que le *Timée* était l'unique théorie du monde. D'ailleurs, dans le *Timée* on trouvait plutôt une cosmogonie qu'une physique proprement dite. Or, le *Fons Vitæ* considère les êtres créés, dans leurs substances, dans leurs mouvements et dans leurs relations. C'étaient là, pour les docteurs de l'Occident, des choses entièrement neuves et capables d'exciter la curiosité et les passions; pour nous, l'intérêt historique seul subsiste. On respectera la pensée d'Avicembron, en la suivant dans son double mouvement, du tout aux parties, et inversement des éléments à l'ensemble.

Avicembron distingue trois parties dans la science[2] : la première traite de la matière et de la forme universelles, la seconde de la Volonté créatrice, la dernière de l'Essence divine ; chacune

[1] Ibn-Gabirol est nommé par les écrivains latins Avicebron et Avicembron ; la transition s'est faite par une forme intermédiaire, *Avencebrol*, due aux traducteurs du *Fons Vitæ*.

[2] *Fons Vitæ*, éd. Cl. Baeumker, Munster, 1895 ; page 257-ligne 11.

est un degré qu'il faut franchir pour atteindre la suivante. La Volonté et l'Essence divine échappent au *Fons Vitæ*, qui porte seulement sur la matière et la forme universelles, et de cette première partie, la physique, au sens ordinaire du terme, ne sera encore qu'une subdivision. En effet, la matière et la forme universelles n'embrassent pas les seuls corps : tout ce qu'a créé la Volonté est composé de matière et de forme ; or, toute forme existe dans la forme universelle, comme toute matière dans la matière universelle ; celle-ci, en particulier, est douée d'une indétermination radicale : tout se retrouve en elle, toute détermination ou forme lui est indifféremment applicable. Ainsi, la matière et la forme, « ce qui soutient et ce qui est soutenu », sont le tissu de toutes les substances, soit intelligibles, soit sensibles. De ce point de vue les substances simples ne diffèrent pas des composées ; en effet, sauf la Volonté et l'Essence divine, il n'existe que des matières et des formes, et une forme non soutenue est aussi impossible qu'une matière non déterminée par une forme. Les cinq substances simples[1], nature, âme végétative, âme animale, âme rationnelle et intelligence, ont chacune leur matière et leur forme, comme les substances du monde corporel, dont elles se distinguent profondément en ce qu'elles ne sont pas objet de sensibilité, mais d'entendement, du moins à les prendre en soi : la faculté de sentir ne les atteint que descendues dans les substances composées qui forment l'univers des corps. Par rapport à cet univers, elles se présentent à la fois comme des substances intérieures et comme des causes[2], comme les supports secrets des choses physiques et comme les agents invisibles de toutes les actions qui s'accomplissent ici-bas. Tout en nous renfermant dans la physique ou connaissance des substances composées il nous sera souvent nécessaire de faire appel aux substances intelligibles qui s'expriment dans l'univers physique, comme les Idées platoniciennes, qu'elles rappellent, se déterminent dans les objets sensibles.

Dans ses grandes lignes, la philosophie d'Avicembron, mélange alexandrin des systèmes classiques, imite la hiérarchie de Proclus en superposant à Platon Aristote, en prenant au platonisme le monde des intelligibles, au péripatétisme le monde sublunaire. Les substances composées dont est formé ce monde se ramènent à une substance unique, dite des neuf catégories. Image affaiblie du « Factor primus », la substance des neuf catégories est l'extrémité inférieure des choses, l'aboutissement final de l'acte créateur

[1] *Op. cit.*, p. 69-l. 17.
[2] *Ib.*, 129-22.

par lequel, à travers les cinq substances simples, des profondeurs mystérieuses de la Volonté jusqu'aux corps visibles émane l'Unité, parfaite d'abord, mais indéterminée, puis se déterminant de plus en plus en renonçant peu à peu à sa perfection. En sens inverse, a substance des neuf catégories est la première des substances intelligibles [1] ; elle rattache le monde corporel au monde spirituel et permet de connaître les choses occultes, celles qui échappent aux sens. Substance intelligible, elle porte directement les formes sensibles ; sa forme est la quantité ; par suite, elle est passive, à la différence des substances supérieures, car une substance n'agit que par sa forme [2], et la quantité, loin de provoquer le mouvement, lui fait obstacle : c'est malgré la quantité et grâce à l'énergie spirituelle qui pénètre partout que les corps se meuvent. D'ailleurs, toute activité dérive de la Volonté ; la substance des neuf catégories, la plus éloignée de la source vive des forces, ne garde rien de la spontanéité primitive qui préside à l'émanation : elle est inerte. Elle l'est nécessairement, car l'ordonnance des choses exige au-dessus du moteur mobile un moteur immobile, au-dessous un mobile non moteur : ce système mécanique, emprunté à Aristote et fondé sur la finité absolue de l'univers et du mouvement, élimine du monde sensible toute spontanéité ; la substance des neuf catégories ne serait motrice qu'à la condition de mouvoir une substance inférieure, laquelle, en fait, n'existe pas. Le dernier moteur est la Nature, qui est pour la substance non motrice à la fois une cause et un « lieu ». Mais qu'est-ce que le lieu d'une substance, qui n'étant pas corporelle, ne peut s'étendre en autre chose ? Il faut distinguer du lieu sensible, ou lieu des corps, le lieu intelligible ou lieu des simples ; le premier suppose la quantité, qui existe par la substance des neuf catégories sans pourtant lui être applicable, puisque cette substance est inconnue à la faculté de sentir ; le second lieu est le rapport qui se découvre entre la cause et l'effet, entre l'Idée qui explique et celle qui est expliquée ; c'est le sens tout spirituel dans lequel nous disons qu'une propriété réside dans une série de nombres, un état d'âme dans l'âme ; c'est aussi la manière dont toutes choses subsistent dans la science du créateur, dont les substances intelligibles sont situées les unes dans les autres, dont la substance des neuf catégories a pour lieu la Nature et, par delà la Nature, les autres substances simples. Le lieu intelligible expliquant l'essence de la chose située, il y a une relation perpé-

[1] *Op. cit.*, p. 40-l. 2.
[2] *Ib.*, 237-25.

tuelle entre ce que les sens perçoivent et ce que comprend l'esprit : les sensibles sont constamment les signes directs des noumènes. Les neuf catégories de l'univers corporel signifient neuf existences dérobées aux sens et retrouvées par l'intellect au sein des substances spirituelles. Renouvelées d'Aristote, les catégories ne renferment pas toute la réalité ; en effet, si elles épuisent le monde sensible, ce dernier n'épuise pas la totalité du réel ; chacune des catégories imite une entité supérieure et plus riche d'être [1] : le *tempus* est l'expression terrestre de l'éternité ; l'*agens*, celle de l'activité créatrice : le *patiens*, de la réceptivité générale des matières qui permet la création ; la *relatio* symbolise les rapports de cause à effet organisés parmi les noumènes ; la *qualitas* est l'image des différences qui distinguent les sphères supérieures... Loin d'être indifférent, le lieu métaphysique de la substance des neuf catégories révèle l'enchaînement de la création, où tout se tient, tout se ressemble, depuis l'Eternel créateur jusqu'à la créature inerte qu'enveloppent concentriquement les cercles des substances spirituelles.

Telle est la situation intelligible ou métaphysique des choses corporelles : elles s'étendent depuis la Nature jusqu'au centre du Tout. D'autre part, le monde des corps ne peut avoir de lieu sensible puisqu'il est lui-même le lieu sensible de tous les lieux sensibles : physiquement, il est en lui-même, ce qui ne nous apprend rien. Tout ce que nous pouvons faire est de nous servir de nos sens pour observer ce qui, physiquement, répond à ces mots : l'univers sensible. Jusqu'où s'étend le plus perçant de nos sens, la vue, jusque-là ira cet univers, en quelque sorte par définition. Or, la vue embrasse la voûte céleste et ne la dépasse pas ; le ciel est donc la limite sensible que nous cherchons [2]. Il sépare les formes corporelles des spirituelles [3], ce qui se voit de ce qui est conçu ; mais il fait partie du monde physique qu'il enveloppe, il appartient à la corporéité, dont il constitue l'une des deux espèces, la plus concentrée, celle qui, par sa cohésion et son homogénéité, ressemble le plus aux substances simples. S'il n'est pas éternel comme ces substances [4], du moins est-il soustrait aux alternatives de la génération et de la corruption [5]. Il est donc un moyen terme entre la corporéité terrestre et la spiritualité. Il se meut « en effectuant des révolutions circulaires sur lui-même [6] », et sa mobilité

[1] *Op. cit.*, pp. 143 et 144.
[2] *Ib.*, 51-3 et 68-14.
[3] *Ib.*, 310-17.
[4] *Ib.*, 193-13 : cœlum cœpit esse et non est æternum.
[5] *Ib.*, 21, pass.
[6] *Ib.*, 208-12.

est incomparablement plus grande que celle des autres corps, parce qu'il est plus proche de la source de tout mouvement. Rien, en effet, ne se meut de soi-même ; toute action émane de l'Être qui crée, à travers la hiérarchie des substances ; intermédiaire entre les réalités spirituelles et les corps inférieurs, la voûte céleste transmet des premières aux seconds la force créatrice sous forme de mouvement et de vie. Mais l'émanation s'accompagne d'une imperfection croissante. Éloignés du « factor primus » infiniment actif, l'énergie divine s'amoindrit jusqu'à disparaître. Les mouvements circulaires du ciel sont encore réguliers et simples ; ceux des corps sublunaires sont désordonnés autant que complexes ; enfin, la terre est immobile au centre de la sphère des cieux ; et c'est ainsi qu'on retrouve dans la constitution de l'univers sensible la théorie générale de l'activité et de l'inertie. Il en résulte une autre conséquence pour l'aspect physique de notre univers. Si les immenses mouvements du ciel enveloppent l'immobilité de la sphère terrestre, aux dimensions infinies de la voûte céleste doit s'opposer la petitesse de la terre : malgré son étendue apparente, elle est un point, qui échappe à toute comparaison numérique [1]. Le monde physique est une sphère considérable dont le ciel est la surface et dont la terre marque le centre ; de la surface au centre s'étend la masse de l'air, livrant passage à l'éclat et à la chaleur du soleil. L'atmosphère joint l'enveloppe de l'univers à son noyau, la corporéité supérieure et presque spirituelle à l'épaisse corporéité du centre.

Cette seconde espèce du corps diffère notablement de celle que le ciel constitue. Elle est beaucoup plus complexe. L'analyse y distingue quatre déterminations, qu'elle ne trouvait pas dans la simplicité du corps céleste : ce sont les quatre éléments ; leur matière commune est l'extension ; leurs formes respectives sont quatre qualités qui les distinguent assez profondément pour les opposer comme des contraires ; ils rendent possibles la génération et la corruption, qui nécessitent la fusion ou la séparation de contraires ; si le ciel ne se transforme pas, c'est parce que son corps spécial est éminemment simple. Les quatre éléments sont superposés dans l'ordre classique, du plus épais au plus subtil [2] : terre ou solide, eau, air, feu ou lumière du soleil. Avicembron les nomme les *sensibles universels* [3], parce qu'ils se retrouvent dans tous les sensibles particuliers ou objets, qu'ils forment en se mêlant ; mais cette union ne dérive pas des éléments mêmes : une force, venue

[1] *Op. cit.*, p. 312-1. 6.
[2] *Ib.*, 333-24.
[3] *Ib.*, 17-7.

d'en haut, les pénètre et les agite, les façonne en figures et en couleurs, leur donne des mouvements, les groupe et les tient unis [1]. Tous les êtres sublunaires ont donc pour commune forme la corporéité, ou, plus exactement, la deuxième espèce de la corporéité, celle des quatre éléments. De plus, une matière s'unit à cette forme pour constituer la substance de notre monde, tel qu'Avicembron l'étudie dans le deuxième livre du *Fons Vitæ* : « de substantia quæ fert corporeitatem ». La matière, la forme et les qualités de cette substance sont les instants successifs de la décomposition de l'univers physique.

Le vocabulaire un peu flottant d'Avicembron confondant parfois le terme matière et le terme substance, il s'ensuit pour le lecteur une hésitation sur le fond même de la pensée. Un monde fait tout entier d'une seule matière n'appartient-il pas à une conception matérialiste? Il importe donc d'établir le sens tout aristotélicien de la matière chez Avicembron. Pour lui, il n'existe pas une matière au sens absolu des matérialistes, c'est-à-dire une substance véritable qui se suffise à elle-même et qui crée ses phénomènes. La matière n'est jamais qu'un des deux éléments qui concourent à produire une substance. Par suite, bien que toute matière participe à l'existence absolue de sa substance, aucune n'existe à part de sa forme. Il n'y a donc point de matière en soi ; toute matière est la matière de quelque chose : autant de matières, autant de substances, et réciproquement. La matière du monde physique ou matière corporelle, loin de se confondre avec l'être en soi de l'univers, n'est même pas la matière en soi ; elle prend place dans la hiérarchie des matières et des formes, où chaque matière est forme pour la matière inférieure. Même pour la plus basse des matières, pour celle qui ne peut être forme faute d'une matière sous-jacente, le terme matière n'exprime qu'une relation, ou, pour mieux dire, qu'une position. Par suite, dire avec Avicembron que le monde repose sur la matière corporelle exprime simplement qu'il n'échappe pas à la loi de composition des substances, et ne préjuge pas de l'explication générale des choses physiques. D'ailleurs, dans l'univers n'est pas perçue la matière, mais la forme, car seules les formes et leurs qualités sont objets de perception. Le caractère fondamental des choses physiques est donc constitué par leur forme ; cette forme est la quantité.

La quantité est spécifique de la substance corporelle, car elle ne se retrouve pas ailleurs [2]. Au delà du ciel, l'esprit découvre les

[1] *Op. cit.*, 178-4. Le terme « retentio » traduit l'ἕξις des Stoïciens.
[2] *Ib.*, p. 198-l. 14.

substances intelligibles, incompatibles avec la complexité, avec la quantité. Mais la quantité, parmi les existences physiques, demeure le symbole sensible de l'intelligence. Tout prouve, en effet, l'harmonie profonde de ces deux formes, intelligence et quantité [1]. Ce qu'est la première pour la matière supérieure, la seconde l'est pour la matière inférieure ; si, par la connaissance qu'elle implique, l'une détermine les substances intelligibles, l'autre, par la figure qu'elle engendre, définit les corps ; seule la connaissance unit l'Idée à l'Idée, et seule la figure joint ensemble les êtres physiques ; enfin, les formes de la matière universelle s'offrent à la compréhension de l'intelligence, comme les formes de la substance portant les neuf catégories s'offrent à l'appréhension de la sensibilité. La quantité apparaît, dès lors, comme la traduction de l'intelligence extra-physique dans le monde sublunaire ; elle émane de l'unité purement intelligible. Ce symbolisme métaphysique, qui propose l'identité lointaine de l'intelligibilité et de l'aspect quantitatif du monde des sens, peut faire penser à la conception profonde d'où sortiront la physique mathématique et l'analyse de Descartes. Mais il faut avouer qu'entre la construction d'Avicembron et l'application méthodique des sciences exactes à la connaissance des objets empiriques, il y a la même distance qui sépare les hypothèses arithmétiques, chères à Pythagore, des calculs entrepris par l'astronomie moderne. Il a manqué au philosophe du moyen âge la puissance d'esprit nécessaire pour associer, autrement qu'à titre de symbole, l'intelligence et la quantité, pour cesser de faire de l'une le signe de l'autre dans un monde totalement distinct ; suivant à la lettre les enseignements d'Alexandrie, il refuse à l'intelligibilité une immanence véritable ; il la chasse de l'univers des sens, où il ne laisse d'elle qu'une image pervertie, tandis qu'elle-même s'isole dans une lointaine transcendance. Ce n'est pas le défaut de pensée métaphysique qui rend stérile le rapprochement des formes intelligibles et des formes géométriques ; pour féconder cette conception, il faudra le progrès des mathématiques et l'emploi de la méthode expérimentale. De même, Avicembron est incapable de tirer parti de la théorie où il pressent un parallélisme entre le nombre et la quantité [2]. Tout nombre, dit-il, est constitué par la répétition de l'unité ; de même la quantité est formée de points. Les principaux nombres se forment par duplication, 1, 2, 4, 8 : deux points, pareillement, créent une ligne ; quatre points limitent une surface ; huit, un solide. Il y a donc une correspondance entre le développement

[1] *Op. cit.*, 38 et 39.
[2] *Ib.*, pp. 64 et 65.

des nombres discrets et celui de la quantité continue : non seulement celle-ci est un ensemble de points, mais elle est surtout l'agglomération d'unités réelles. Le nombre et la quantité ont pour racine commune l'unité et résultent d'une génération analogue : le monde sensible révèle une origine arithmétique.

Mais, si la combinaison des unités diversement répétées engendre le monde physique, une objection nous arrête [1]. Épuisant l'essence de l'univers physique, l'unité élémentaire n'en peut laisser en dehors d'elle-même aucune parcelle; il faut qu'elle soit assez plastique pour se modeler complètement sur les multiples qualités des corps, pour en épuiser les plus petites divisions. D'autre part, il n'est si petite quantité qui ne vête un corps réel, la quantité n'existant qu'autant qu'elle « informe » une matière. Cela posé, considérons la « minima pars corporis » ; par définition, elle est indivisible ; mais, également par définition, la quantité qui l'informe est divisible, et à chacune de ses parties doit correspondre une partie de cette prétendue « minima pars ». Voilà une contradiction qu'il importe de résoudre et qui provient de ce que nous avons considéré la quantité comme divisible à l'infini : c'est sur cette considération que la recherche portera. Une première solution s'offre à nous : la divisibilité à l'infini serait illusoire, le point pourrait être l'aboutissant de la division poussée à l'extrême. Mais il ne répond pas à la double exigence du problème : il n'est ni quantité ni corps. S'il était quantité, comme toute quantité il serait divisible, ce qu'il n'est pas ; s'il était corps, il existerait une parcelle de corps indivisible; mais tout corps est multiple, par suite séparable en parties. Il faut abandonner le point : ce n'est qu'un accident résidant dans la substance corporelle, et nous cherchons un fragment d'essence ou d'être. Si la « minima pars » n'est pas un accident, est-elle davantage une substance? Cette seconde solution ne convient pas, car la « minima pars » est une partie de l'univers, lequel n'est pas pure substance. Reste donc que la « minima pars » soit à la fois substance et accident, et, en effet, cette solution conciliatrice efface toutes les difficultés. En tant qu'objet de perception, *quantum ad sensum*, la « minima pars » reste indivisible; mais intelligiblement, elle se sépare en une substance et un accident. La division extensive ne se prolonge pas à l'infini ; elle s'achève par une division intensive ou essentielle qui rend compte à la fois de ce que représentent la sensibilité et l'imagination et de ce qu'exige l'intelligence.

[1] *Op. cit.*, pp. 51 sqq.

La manière même dont Avicembron a résolu cette antinomie démontre qu'il était loin de soupçonner la fusion de la quantité continue et de la quantité discrète. Les rapports qu'il détermine entre l'ordre géométrique et l'ordre arithmétique restent superficiels et grossiers. D'ailleurs, leur origine n'a rien de rationnel ni d'hellénique; on la retrouve dans le *Sépher Yecira*, et c'est, dans cette physique éclectique, ce qui rappelle le mieux qu'elle est l'œuvre d'un philosophe juif. D'après le *Sépher Yecira*, le monde a été formé par la combinaison des dix premiers nombres et des vingt-deux lettres; Avicembron le rappelle dans le deuxième Livre : « Compositio mundi non evenit nisi ex lineamento numeri et litterarum in aere. » Il n'entre pas dans le détail de cette opération mystérieuse : il ne nous dit pas que les dix nombres ont formé les dix infinis; que les trois lettres « principales » sont devenues l'air, le feu, l'eau; que les sept « doubles » ont créé les planètes; que les douze « simples » ont tracé les douze arêtes du cube parfait qu'est l'univers. Cette cosmogonie naïve a fait place aux savantes constructions des Grecs, mais sans que le philosophe ait oublié tout à fait un enseignement traditionnel dans les écoles juives. Il en retient l'idée que les choses physiques et les nombres sont unis par de complexes rapports, qu'il faut admettre un parallélisme entre la numération et les figures de géométrie. Mais la conception reste confuse, stérile. Ce n'est que l'embryon d'une physique mathématique et mécaniste.

D'autre part, il était indispensable d'approfondir l'idée du temps, afin d'en saisir les relations numériques avec l'étendue et le mouvement. Un passage du *Fons Vitæ* laisse entrevoir que le philosophe s'est douté de ces rapports : il affirme qu'un lieu infini ne peut être parcouru dans un temps fini[1]. Ses recherches ne vont pas plus loin. Il n'aperçoit même pas de connexion nécessaire entre le mouvement et le temps; bien mieux, à tout mouvement sensible, *in tempore*, correspond un mouvement intelligible, in « non-tempore »; car le temps n'existe pas pour l'âme, pour l'intelligence, pour la volonté, pour Dieu. L'éternité leur est ce que le temps est à la substance qui porte les neuf catégories; le temps est donc le symbole sensible de l'éternel. En lui se déploient les changements du monde physique, comme en l'éternité les événements du monde intelligible. Le temps est lié indissolublement à tout ce qui est nature physique. Seule dans le monde de la quantité, la lumière fait exception : « Sa diffusion se fait subitement, sans mouvement et sans besoin de temps, encore qu'elle soit cor-

[1] *Op. cit.*, p. 95-l. 22.

porelle et sensible[1]. » L'évidence nous oblige à reconnaître cette instantanéité de l'action lumineuse ; pourtant l'harmonie du système n'en est pas brisée ; la lumière, chose physique, jouit des propriétés réservées aux intelligibles ; mais elle est la représentation immédiate de l'énergie créatrice, le lien visible entre l'univers des corps et celui des substances simples. Supérieure en cela à l'âme et à l'intelligence, qui se meuvent, du moins, « in non-tempore », elle ignore le mouvement, bien qu'elle produise les mouvements physiques, car eller essemble au « Factor primus » qui ne se meut pas, mais qui meut l'infinie réalité. Immobile, non par inertie mais par perfection, la lumière n'est pas exception dans l'univers des corps seulement, mais dans le Tout lui-même. Elle manque aux lois des intelligibles comme à celles de la quantité ; elle échappe au mouvement aussi bien qu'au temps. Les mouvements de la quantité restent, par suite, tous temporels.

Poursuivant avec Avicembron l'analyse de la substance des corps, on a détaché successivement la matière et la forme de cette substance. Mais le travail de décomposition n'est pas terminé, car on n'atteint pas encore à l'objet immédiat des perceptions ; en effet, si la quantité est sensible de sa nature, elle n'est pas sentie dans son unité : elle ne l'est que dans ses déterminations accidentelles, la figure et la couleur[2]. La première est plus rapprochée de la quantité, la seconde est plus près des sens : l'une et l'autre sont ce qu'il y a proprement de sensible dans le monde physique ; en effet, ce ne sont pas des substances, mais des qualités, des formes, soutenues dans le corps, qui leur sert à la fois de lien et de matière. Véritables types de toute forme, la couleur et la figure n'existent jamais séparément de leur support ; réciproquement, toute quantité s'accompagne toujours d'une figure et d'une couleur sans lesquelles elle ne serait pas perçue. L'union de la quantité avec la figure et la couleur est totale, en ce sens que la quantité est uniformément pénétrée de ces deux qualités et qu'elle coïncide avec elles en chacun de ses points ; mais l'union n'est pas absolument nécessaire : elle l'est seulement dans la mesure où toute quantité appelle, pour se réaliser, quelque figure ou quelque couleur ; pour une part l'union est accidentelle et ne dérive pas de la nature de la quantité, en tant qu'une certaine partie de la quantité n'exige pas telle figure et telle couleur déterminées. Quelle est la portée de cette restriction ? Si la quantité était cause de ses propres qualités, il faudrait en conclure que les couleurs et les figures ré-

[1] *Op. cit.*, 328-16.
[2] *Ib.*, p. 56, l. 2.

sultent du mélange mécanique de parties corporelles. Or, il n'en est rien. Si les couleurs et les figures résident dans le corps ou substance composée, leur cause est une substance simple, intelligence ou âme, qui les imprime à la quantité [1]. Corporelles par le lieu et le substrat, les qualités des corps sont spirituelles par l'origine, en sorte qu'elles ne sont ni tout à fait corporelles, puisqu'elles ne s'expliquent point par le corps, ni absolument spirituelles, étant perceptibles aux sens [2]. Leur nature est intermédiaire. Pour la comprendre, considérons la lumière du soleil qui, traversant l'atmosphère, y reste invisible; mais vient-elle à rencontrer un corps solide et impénétrable, elle s'arrête à la surface de ce corps et, brisée, irradie splendidement. De même, les figures et les couleurs existent dans les substances simples, mais y demeurent invisibles; ensuite, émanant vers le corps, elles se heurtent à cette substance dépourvue de subtilité, et c'est alors qu'elles deviennent apparentes. Leur nature ne dépend donc nullement de la nature du corps qui les porte; ce corps n'était perceptible que vêtu d'une figure et d'une couleur, et c'est pourquoi nous ne connaissons pas de quantité incolore et sans figure; mais le corps reçoit la couleur et la figure qu'il porte sans les déterminer: elles viennent d'en haut comme la lumière; aussi peut-on dire que dans toute couleur ou figure sensible on retrouve une couleur ou figure spirituelle, ou, à proprement parler, que figures et couleurs tiennent à la fois de l'esprit et de la corporéité. L'existence d'une couleur n'est donc pas définie, comme l'est une partie de quantité; dans le corps elle n'est que potentielle; pour qu'elle s'achève, il faut l'adjonction de la lumière solaire. Une couleur « actuelle » est la synthèse de la « colorabilité » propre du corps et de l'action colorante du soleil. La perception d'une couleur est le triple acte auquel concourent la lumière projetée par le soleil, celle que l'œil engendre et la faculté, que possède la superficie des corps, de recevoir une coloration [3].

La substance corporelle a donc une origine mixte ; sa matière et sa forme ne sont pas dérivées de la même manière que ses accidents ; surtout, ses accidents ne dépendent pas de sa matière et de sa forme : ce ne sont pas des fragments combinés de la quantité qui produisent les figures et les couleurs. Sur ce point encore, l'explication mécaniste n'est pas tentée ; le corps ne produit pas automatiquement ses déterminations : il les reçoit d'une activité étrangère, grâce à une harmonie encore mal expliquée. Les quatr-

[1] *Op. cit.*, 240, pass.
[2] *Ib.*, p. 112, pass.
[3] *Ib.*, 161, pass.

éléments ou déterminations du corps ne se mêlent pas d'eux-mêmes[1] ; ils obéissent à une force supérieure. Par suite, dans la production des sensibles particuliers, ces quatre sensibles universels sont des occasions, non des causes suffisantes. Ils ne rendent compte des individus sensibles ni comme une substance explique ses déterminations, car les figures et les couleurs tirent leur origine de l'intelligence et de l'âme, ni comme les genres expliquent leurs espèces, puisqu'en tout individu ou sensible particulier se mêlent les quatre sensibles universels. Sous le rapport d'espèce à genre, les individus physiques relèvent des neuf catégories, ou plutôt des « decem generalia corpora[2] », réunion des neuf catégories et de la matière qui les porte. L'énumération des dix catégories d'Aristote est ainsi reproduite et complétée par la matière qui prend la place de l'être pur. Mais il faut noter une double différence. Pour Aristote, les dix genres suprêmes épuisent toute la réalité, tandis que pour Avicembron, au delà et au-dessus d'eux, il y a tout l'intelligible, toutes les substances simples, la Volonté, l'Essence première. La théorie d'Aristote a pour effet d'éviter le monisme de Platon et d'assurer aux individus une existence rigoureusement déterminée en soi : le résultat obtenu par Avicembron est l'absorption des genres, des espèces et des êtres dans la substance des neuf catégories, et, par conséquent, dans les substances intelligibles qui la portent, et enfin dans l'activité de l'Etre divin. L'être ne réside pas dans une multiplicité discrète d'individus, comme le soutenait Aristote, mais dans la continuité d'une Essence unique ; de cette Essence, il descend, progressivement amoindri à mesure, à travers les genres et les espèces moins réelles que les genres, jusqu'aux choses particulières moins réelles encore. Dans les individus, la forme unitive qui les constitue, espèce et genre, voilà l'être ; les différences particulières, le propre, l'accident, voilà le pur non-être. « Genus est esse... differentia est præter esse[3]. » Les universaux, réalité unique, ont une double existence ; ils sont dans l'intellect, simples et uns ; ils existent dans les choses, dispersés et fragmentaires, et les choses n'ont d'être qu'autant qu'elles peuvent participer à cette existence seconde des universaux. Cependant, la théorie n'est pas purement platonicienne ; nuancée d'aristotélisme, elle se rapproche des systèmes Alexandrins. Avicembron suit Aristote en niant que le « genre généralissime » soit l'Etre[4]. En effet, rien n'est qui ne soit com-

[1] *Op. cit.*, 248-15.
[2] *Ib.*, p. 143-l. 11.
[3] *Ib.*, 172-15.
[4] *Ib.*, 269-24.

posé d'une matière et d'une forme ; les sensibles particuliers n'échappent pas à cette loi, puisqu'ils ont pour forme l'unité du genre ou de l'espèce, pour matière l'accident, la différence, le propre. Mais les sensibles ne rentrent dans les genres, dans les catégories et dans le genre suprême que par l'unité qui est leur forme ; le caractère commun de tous les genres, c'est d'être formes unificatrices, unités vivantes et actives ; le genre suprême n'est donc pas l'être, à proprement parler, mais l'unité [1], avec laquelle l'Etre ne peut se confondre puisqu'il est double, matière et forme. Le fait d'exister physiquement ne complique-t-il pas l'Etre d'un non-être, accident irréductible ? La science ignore les accidents, puisqu'ils ne sont pas congénères aux substances [2] : les accidents ne rentrent pas dans la classification des êtres ; ils ne sont pas des parties intégrantes de l'Essence supérieure ; par suite, les sensibles particuliers qu'ils affectent gardent chacun quelque chose de strictement individuel. A l'espèce, au genre et au genre généralissime ils empruntent un caractère d'unité formelle ; par leurs accidents propres, ils sont des unités qualitatives.

Le monde physique se compose donc d'individus affectés de caractères communs ; ces sensibles particuliers forment des classes, espèces, genres, catégories, genre suprême ; mais une part de contingence subsiste, sous le nom d'accident ; l'intelligence n'épuise pas une existence dont le propre est d'être corporelle et sensible. La sensation prouve l'individu et réfute le panthéisme absolu.

L'analyse de l'univers sensible a conduit Avicembron à poser, d'une part, l'existence d'une substance corporelle, ayant pour forme, la quantité et pour accident, les figures et les couleurs ; d'autre part, celle d'une multiplicité distincte d'individus rangés logiquement dans une classification, mais gardant quelque chose d'irréductible. Le monde est-il connu maintenant ? On en possède les éléments derniers, on sait ce qu'est la quantité, on a défini l'être individuel sensible. Cependant, toutes ces distinctions ne pouvaient donner et ne donnent que le spectacle d'un monde immobile, une statique. Cette quantité, ces êtres n'existent, d'ailleurs, que parce qu'ils se meuvent. Les considérer dans leur immobilité, c'est oublier les forces qui, tout ensemble, les ont constitués et les font vivre. Pour achever de connaître le monde, il reste à pénétrer ses mouvements, sa vie et sa création.

Le mouvement apparaît comme une transformation des êtres ;

[1] *Op. cit.*, p. 270-l. 17 : Constat quod proprietas unitatis, quæ de genere dicitur generalissimo, non est aliud quam sua essentia.

[2] *Ib.*, 232-28.

aucun être, dans le monde sensible, n'étant doué d'immutabilité, tout ce qui est contenu dans ce monde est mobile, mais tout mobile, en tant que mobile, est passif ; il ne tire pas de soi-même son propre mouvement. En effet, le mouvement n'est pas autre chose, comme l'a découvert Aristote, que le passage de la puissance à l'acte ; en se mouvant, le mobile, matière encore indéterminée, s'efforce vers la forme qui le déterminera parfaitement : *materia mobilis ad recipiendum formam* [1]. Le mouvement, passage de la puissance à l'acte, nécessite quatre causes, conformément à la théorie d'Aristote : une forme et une matière, une cause efficiente et une fin.

La matière et la forme sont indispensables à l'existence d'un être défini. Aucun n'échappe à cette nécessité d'être constitué par ces deux éléments qui se retrouvent unis jusque dans les substances intelligibles. Ce n'est pas la moindre erreur reprochée au philosophe par ses adversaires que cette affirmation introduisant une matière dans l'Ame et dans l'Intelligence. Cependant, Avicembron n'a rien d'un matérialiste ; dans sa pensée, la matière n'a pas le sens d'une substance existant par soi et produisant spontanément des phénomènes ; elle est simplement l'aspect indéterminé de l'être, état rudimentaire d'une existence précaire qui aspire à l'existence complète et qui n'y atteindra que par le mouvement. La matière est donc indispensable à tout être, sauf à l'être parfait, puisque tout être éprouve le besoin de s'élever jusqu'à un degré supérieur de développement ; même au delà du monde physique ce besoin se fait sentir : il existe pour les substances intelligibles un mouvement intelligible, qui est l'exemplaire du mouvement empirique. Celui-ci a lieu dans le temps et dans le lieu sensible ; celui-là s'accomplit hors du temps et hors du lieu. Mais, dans les deux univers, le mouvement unit une matière à une forme. La matière du monde physique n'est donc pas une substance ; elle est le mode imparfait de l'être et veut se parfaire, sans que d'ailleurs elle puisse être l'auteur de sa perfection.

La matière ne se suffit donc pas à elle-même. La forme n'existe donc pas davantage isolément. Elle n'est que l'état de détermination que désire chaque être et dans lequel il est pleinement réalisé. Donc, il n'existe pas d'être purement formel, fût-ce une substance simple. Pour constituer un être, il faut une indétermination primitive, ou matière, aspirant à se déterminer. Dès lors, la réalité n'est pas donnée statiquement, et, en quelque manière, une fois pour toutes. Elle est le développement d'une puissance, elle est

[1] *Op. cit.*, p. 316-l. 8.

une vie qui naît et qui veut s'achever. Ni la matière seule, ni la forme prise à part, ne suffisent à l'expliquer. L'une porte le désir d'être, l'autre est l'objet de ce désir.

Cependant, ces deux causes internes, matière et forme, ne produisent pas encore le mouvement, puisque le mobile ne se meut pas de soi et que les causes internes sont les états du mobile à l'origine et à la terminaison du mouvement, c'est-à-dire le mobile même. L'intervention des causes externes [1] est indispensable. Le langage d'Avicembron confond la cause efficiente, celle qu'Aristote nomme la cause du mouvement, avec le mouvement : *motus est vis insita a verbo* [2] ; il n'en apparaît pas moins que le terme *motus* désigne ici la cause productrice. Cette cause dérive du Verbe sans être le Verbe même ; le Verbe est, en effet, la Volonté divine réalisée dans les substances spirituelles ; la cause du mouvement, nouvelle hypostase, est l'activité déterminée par le Verbe dans les sensibles [3]. La cause efficiente du mouvement est une copie atténuée de l'énergie infinie qui produit les êtres ; le mouvement est la transformation de cette Volonté, en qui réside, dès lors, toute force particulière ; seule, cette Volonté a l'efficience nécessaire pour provoquer un changement dans le monde ; elle est la véritable source de toute vie : conception qui se retrouvera, mieux élucidée, dans la « création continuée » de Descartes, dans l'occasionalisme de Malebranche et dans le panthéisme de Spinoza. Ce qui distingue, sur ce point encore, la doctrine d'Avicembron d'un panthéisme déclaré, c'est l'affirmation expresse que la Volonté n'est pas la cause prochaine du mouvement. Le Verbe, première hypostase, est déjà un intermédiaire ; il n'est pas le seul. Ce n'est que par une substance simple ou intelligible que le mouvement du monde sensible peut être provoqué [4] ; cette substance est l'âme sensible, lorsqu'il s'agit d'un mouvement de translation totale du mobile, l'âme végétative, si le mouvement n'intéresse qu'une partie ou plusieurs d'entre les parties d'un corps [5]. De même qu'il y a une différence entre une source de lumière et les rayons qu'elle émet, différence qui grandit avec l'éloignement, de même il n'y a pas une identité absolue entre l'Essence divine et la cause efficiente du mouvement sensible, mais seulement ce qu'on pourrait appeler, semble-t-il, une identité diminuée, plus qu'une analogie.

Entre le mouvement et l'Etre parfait la cause finale constitue un

[1] *Op. cit.*, p. 301-l. 11 : Causa efficiens est extra essentiam causati.
[2] *Ib.*, 323-28.
[3] *Ib.*, 323-12.
[4] *Ib.*, 112-17.
[5] *Ib.*, 250-10.

second rapport. Avicembron reprend la théorie d'Aristote, mais il s'en sert comme d'un cadre dans lequel il fait entrer des concepts étrangers au péripatétisme. Aristote eût sans doute désavoué l'interprétation mystique que son prétendu disciple donne de la finalité. Aussi bien, des quatre causes énumérées dans le *Fons Vitæ*, la cause finale est-elle la plus profonde et la plus décisive : sans elle, les trois autres sont inintelligibles. Pourquoi, en effet, la matière se dirige-t-elle vers la forme? Parce que la forme est désirée par elle : *materia inquirit applicari formæ; oportet ut ejus motus sit propter amorem et desiderium quo habet ad formam*[1]. C'est dans la possession de la forme que la matière cherche son épanouissement; c'est dans un acte d'amour que les êtres atteignent leur achèvement propre. Jusqu'ici Avicembron ne s'est pas écarté d'Aristote, qui faisait mouvoir le monde par le simple attrait qu'exerce sur lui l'Acte pur. Mais pour Avicembron la Fin suprême de la vie universelle n'est pas la Pensée de la pensée : cette Fin est l'infinie Bonté[2], qui, exerçant sur l'univers sensible la puissance de son charme, l'aime comme elle en est aimée. L'union de la matière et de la forme s'accompagne d'un frémissement de joie[3], et l'état de la matière privée de forme est pénétré de douleur[4]. Ainsi gravite l'univers sensible, non vers l'essence de la Volonté, mais vers la forme universelle qu'a engendrée cette essence[5]. Nous pouvons comprendre à présent les trois définitions du mouvement en les ramenant aux quatre causes : *Quod movetur est egrediens a potentia ad effectum. — Motus est vis insita a Verbo. — Motus est appetitus et amor*[6].

Telle est la nature du mouvement en général dans le monde physique. Il nous reste à en connaître les espèces variées. Les divers mobiles ont des mouvements différents, et chacun d'eux possède un mouvement propre et un seul[7]. Il est vrai que ce mouvement singulier peut être encore soit uniforme ou primaire, soit secondaire, et que ces deux modes ne peuvent être que successifs[8]. Mais la contradiction est seulement apparente, car le

[1] *Op. cit.*, p. 317-l. 17.
[2] *Ib.*, 317-8 : Motus omnis rei non est nisi propter bonitatem, quæ unus est.
[3] *Ib.*, 316-19 : Appetitus materiæ ad recipiendum bonitatem et delectationem, dum recipit formam.
[4] *Ib.*, 310-16.
[5] *Ib.*, 335-5.
[6] *Ib.*, 317-14.
[7] *Ib.* 176-13 : *Discipulus :* Cur non corpus unum movetur diversis motibus? *Magister :* Quia diversi motus non sunt nisi ex essentiis diversis.
[8] *Ib.*, 176-17 : Non debet accedere motus secundus, nisi remotione prioris motus.

mouvement primaire concerne le mobile « in non-loco »; il est le paradigme intelligible des mouvements « in loco »; le mouvement primaire ou uniforme est « unius modi » et demeure étranger à la multiplicité de positions dont le mouvement secondaire ou varié est inséparable : « Dans un mouvement varié, il y a translation d'un premier lieu dans un deuxième, et d'un deuxième dans un troisième [1]. » Tout mouvement physique est une translation dans l'espace, et chaque corps n'est vraiment capable que d'un seul mouvement, d'un seul passage de la puissance à l'acte. Cette « singularité » du mouvement tient à ce qu'il dérive de l'essence individuelle : « Diversi motus non sunt nisi ex essentiis diversis. » Les mouvements ne diffèrent donc pas comme des quantités plus ou moins grandes, mais comme des qualités hétérogènes : on ne peut pas les soumettre à une commune mesure. Il faut les ranger dans une hiérarchie imitant celle des essences. Le plus élevé est celui de la substance qui porte les neuf catégories; étant le premier des mouvements « in loco » et « in tempore [2] », il appartient au monde physique; mais il touche encore au monde intelligible, puisque, dans cette substance des neuf catégories, le mouvement uniforme et le mouvement varié se confondent [3]. Le premier mouvement purement physique est celui du corps universel; au-dessous de lui se rangent par ordre le mouvement de la voûte céleste et ceux des autres sphères sensibles, puis ceux des quatre éléments, chacun d'eux ayant son mouvement propre en tant qu'il est qualitativement distinct des trois autres. Enfin, les mouvements inférieurs sont ceux qui animent les corps particuliers; ils atteignent la plus grande complexité, et sont aussi les plus lents, étant les plus éloignés de la source générale de l'activité; car, à mesure que la distance s'accroît, la force qui s'épand au loin diminue, jusqu'à disparaître une fois parvenue au centre du système qu'elle a pénétré de plus en plus péniblement. Le centre est fixe, parce que les mouvements ralentis des corps particuliers sont impuissants à l'ébranler. Ainsi se compose la chaîne de moteurs et de mobiles, qui commence, au-dessus même du monde intelligible, à la Volonté, qui ne se meut pas, dont le premier chaînon physique est la substance des neuf catégories, et qui finit, vers le centre du monde, aux corps qui ne se meuvent pas. Le centre lui-même est immobile, et Avicembron considère comme très importante cette inertie due à l'amortissement progressif de la force première, puisqu'il en fait le point de départ de l'argument aristotélicien du

[1] *Op. cit.*, 84-15.
[2] *Ib.*, p. 79 et 80.
[3] *Ib.*, 85-4.

premier moteur. Le monde physique présente donc une double hiérarchie : les essences s'y ordonnent du corps le plus subtil jusqu'au plus épais, les mouvements du plus simple et du plus rapide jusqu'au plus complexe et au plus lent. Essences et mouvements imitent l'essence suprême et la suprême activité avec une imperfection qui croît avec la proximité du centre inerte et grossier. Pour qui va du centre à la périphérie il y a un progrès continu dans la perfection; le passage n'est pas brusque de l'inertie au mouvement uniforme, ni de l'épaisseur terrestre à la subtilité céleste; partout des intermédiaires participent des deux termes qu'ils relient; de même que l'œil ne voit pas où finit une couleur dans les bandes concentriques de l'arc-en-ciel, de même l'esprit ne peut démêler de limites précises au sein du progrès perpétuel des êtres, des qualités, des mouvements. Point de vides, point de sauts dans l'univers : tout y est degré et continuité.

Entre les minéraux, les plantes, les animaux et l'homme, il n'y a pas de séparations absolues. Par un côté, les êtres vivants participent de l'état brut : aussi bien que les pierres, ils sont formés de parties corporelles rapprochées et maintenues par une force de cohésion [1]. Cette force est extérieure aux éléments quantitatifs qu'elle assemble ; ce n'est pas, en effet, une simple proportion de parties qui produit les couleurs et les figures : c'est le travail de la Nature et de l'Ame sensible associées [2]. Le règne inorganique ne diffère donc pas absolument des règnes organiques ; le passage de l'un aux autres est insensible. Pareillement, la vie se manifeste dans les plantes, dans les animaux et dans l'homme par l'effet d'une même force : c'est l'Ame végétative, commune à tous les vivants. Plus puissante que les obscures forces qui produisent la cohésion et les changements internes, l'Ame végétative est l'auteur des mouvements externes, tels que l'extension par croissance, les fonctions nutritives, la génération [3]. Ici se marque nettement le désir de construire un monde physique parfaitement continu. Il ne suffit pas, au gré d'Avicembron, que les trois règnes de la vie soient reliés aux espèces inertes par la communauté d'une force identique, capable de produire la cohésion et les mouvements internes ; il veut aussi qu'entre ces mouvements intérieurs et les mouvements, il y ait une analogie perpétuelle. Les premiers résultent de quatre actions : « attrahere et retinere, mutare et pulsare ». Or, le philosophe montre que les deux grands mouvements végétatifs s'expliquent par ces actions. La croissance

[1] *Op. cit.*, p. 78-l. 14.
[2] *Ib.*, 248-11.
[3] *Ib.*, 184 et 185.

« meut les parties alimentaires du centre à la circonférence — elle est un double courant qui attire les aliments et les ramène aux extrémités ; *vegetare*, croître, revient donc à « attrahere et à « pulsare ». En second lieu, la génération consiste « à tirer de soi et à produire une chose semblable à soi » ; elle commence par une transformation des éléments absorbés, lesquels perdent leur forme pour revêtir celle de l'être absorbant ; *generare* comprend donc « mutare ». Reste « retinere », quatrième action de la Nature ; mais il ne faut voir dans l'inertie que la cessation d'un mouvement qui s'affaiblit jusqu'à mourir : « retentio est quies motus et ejus debilitas » ; si la Nature retient les parties par une force de cohésion, c'est parce qu'elle transmet, en la diffusant, l'action de l'Ame végétative. Ainsi, des quatre actions propres à la Nature inorganique, Avicembron ne veut laisser aucune isolée ; aucune ne demeure un fait nouveau, ne fonde un nouvel ordre ; toutes, elles se rattachent aux faits supérieurs, qu'elles traduisent à leur manière, de telle sorte qu'elles conservent quelque chose de spécifique sans cesser d'être congénères aux actions qui les dominent : « operationes naturæ sunt *unius generis* cum operationibus animæ vegetabilis [1] ». Seul un Leibnitz, fort des ressources de la science moderne, renouvellera un pareil effort de construction philosophique, entrepris pour introduire dans le monde la parfaite continuité tout en respectant la qualité et l'individu.

« Tout ce qui existe dans les substances inférieures existe également dans les supérieures... La végétation et la génération appartiennent aussi au règne animal, qui, de plus, possède la sensibilité et le mouvement de translation [2]. » Les animaux sont plantes par leurs fonctions nutritives et reproductives, minéraux par la constitution de leur corps ; mais en eux à la Nature et à l'Ame végétative se superpose l'Ame sensible. Tandis que l'action de la Nature se borne à retenir groupées les particules corporelles, et que l'Ame des plantes provoque seulement des mouvements périphériques, l'Ame animale transporte le corps entier d'un lieu à un autre lieu [3]. De plus, elle est capable de se représenter les corps étrangers au moyen de sensations, c'est-à-dire d'appréhender les formes sensibles séparément des matières [4]. Tel est le propre du règne animal, qui, tout en continuant le règne végétal, se prolonge lui-même dans le règne humain. L'homme résume les trois règnes en apportant une qualité nouvelle : il a été créé pour

[1] *Op. cit.*, p. 183 l. 14.
[2] *Ib.*, 188 et 189.
[3] *Ib.*, 186-13.
[4] *Ib.*, 134-1.

savoir[1]. Il a une âme intellectuelle et une âme rationnelle ; la première saisit les essences par un acte unique; la seconde unit les vérités conçues par l'intellect et du rapprochement effectué tire une nouvelle vérité. Les sens ne sont plus pour ces âmes que des instruments ; l'âme sensible, qui était tout dans la vie mentale des animaux, n'est plus qu'une humble auxiliaire des facultés supérieures ; du moins manifeste-t-elle le rapport étroit qui lie les hommes aux espèces inférieures et la continuité harmonieuse des êtres. Enfin, si l'homme est proche de l'animal, il n'est pas définitivement séparé des essences intelligibles vers lesquelles s'élancent son esprit et son cœur. Sa fin est de retrouver, par la science et le vouloir, sa nature perdue, de sortir de la captivité terrestre, des ténèbres, pour retourner dans sa patrie intelligible : « Sic anima redit ad suum sæculum altius[2]. »

L'univers physique nous est connu dans sa complexité. Il n'est pas isolé dans le Tout, car la substance qui porte les sensibles est elle-même intelligible et liée aux essences supérieures. Notre univers a pour forme la corporéité ; tout ce qui existe sous la voûte céleste est corps ; le ciel même est un corps, mais diffère des corps terrestres où s'unissent les quatre éléments. Le corps des objets sensibles a pour forme la quantité et pour qualités les couleurs et les figures que perçoivent les sens. La quantité présente des analogies frappantes avec le nombre, sans qu'on puisse en tirer des conclusions utiles à la science ; elle est sujette à une antinomie qu'on peut résoudre en admettant au terme de la partition sensible une division idéale en substance et accident. La quantité n'explique pas quantitativement ses propriétés, puisqu'elle a recours à une théorie métaphysique. Elle n'explique pas mécaniquement ses qualités, puisque les couleurs et les figures ne sont pas dues au mélange automatique des particules corporelles, mais à l'action des substances intelligibles. Le mécanisme ne rend compte davantage du monde organique ni de la pensée : des âmes superposées président à la cohésion, à la vie végétative, à la vie animale, aux opérations de la raison, aux actes de l'intelligence. Mais ces âmes ne sont pas l'une pour l'autre des étrangères ; elles se pénètrent réciproquement, chacune reproduit et perfectionne celle qui la précède; si bien que, de l'inertie du minéral jusqu'aux intuitions intellectuelles de l'homme, il règne une continuité harmonieuse qui révèle l'art profond d'un créateur. Dans cet univers

[1] *Op. cit.*, 5-24 : Causa generationis hominis scientia est.
[2] *Ib.*, p. 5-l. 4.

physique « continu et plein comme un fruit »[1], tout se tient et tout se ressemble. Chaque mouvement résume les mouvements inférieurs, chaque règne plonge ses racines dans le règne voisin. Il existe un intime rapport entre les corps les plus humbles et la volonté divine qui s'est faite sensible en eux. Chaque être, cependant, est un individu réel ; il prend place, il est vrai, dans la hiérarchie des espèces, des genres, des catégories et du genre suprême ; mais ce dernier transmet à l'individu son essence propre, qui est l'unité. Chaque individu, image du genre suprême, est donc une unité formelle ; il est, de plus, une unité réelle par le fait de ses accidents, qui, n'étant ni être ni unité, échappent à la classification et constituent l'irréductible de l'individu. Ces accidents, qui existent en dehors de l'être et de l'unité, sont aussi la déficience des êtres imparfaits. Chacun d'eux aspire à un développement qui le rapprochera de l'être immédiatement supérieur, épris lui-même d'une perfection plus haute. Chacun veut la forme qui convient absolument à ses puissances, l'homme se dirige vers la sagesse ; il désire posséder l'intelligence divine dont les plans ont disposé notre univers. Dieu est à la fois le créateur et l'architecte du monde physique : il est aussi l'objet de son amour.

Quelle fut, au juste, l'influence exercée par cette physique ? Pour le dire, il faudrait pouvoir nommer les écoles où elle fut commentée, par exemple en énumérant les bibliothèques qui continrent le *Fons Vitæ* ; surtout il faudrait pénétrer suffisamment les grandes doctrines de la Renaissance scolastique pour y distinguer ce qui est du fait d'Avicembron. Cette recherche délicate est toute différente d'un simple travail d'exposition ; personne ne saurait l'entreprendre sans se promettre de vivre longtemps avec les docteurs du XIIIe siècle. Mais il est déjà permis d'affirmer que l'influence d'Avicembron fut réelle. On connaît quatre manuscrits de la version latine faite par Jean d'Espagne et Dominique Gondisalvi. Avicembron n'est ignoré ni de Guillaume d'Auvergne, ni d'Albert le Grand, ni de Saint Thomas ; Duns Scot en fait son guide et, au XVIe siècle, Giordano Bruno le cite et le suit en l'exagérant. Avicembron fut donc célèbre dans les écoles d'Occident jusqu'à la Renaissance, et, approuvé ou combattu, le *Fons Vitæ*, fut certainement un des ouvrages les plus commentés, sans qu'il soi encore possible d'en dire davantage sur son influence. On a p se demander si la doctrine du *Fons Vitæ* se survit dans les syst

[1] *Ib.*, 51-2.

mes de l'époque classique. Le fait est au moins douteux. L'esprit du cartésianisme est nettement opposé à celui des métaphysiques alexandrines. Cependant des historiens ont admis que, « par une pente naturelle », la pensée d'Avicembron aboutissait au panthéisme spinoziste; M. Hauréau n'a pas craint d'affirmer que la philosophie de Duns Scot, sectateur fougueux d'Avicembron, était le spinozisme avant Spinoza. Cette assertion paraît excessive. Il est probable que Spinoza n'a connu ni Duns Scot ni Avicembron; le *Fons Vitæ* ne se trouve pas dans le catalogue de sa bibliothèque [1]. D'autre part, il est évident que Descartes n'a pu lui transmettre implicitement des réminiscences du *Fons Vitæ* ; certes, malgré le vigoureux effort du doute méthodique, il serait possible que Descartes eût gardé quelques traces de la scolastique enseignée par les jésuites de la Flèche ; mais cet enseignement n'avait rien de mystique. En fait, le « cartésianisme immodéré » de Spinoza ne ressemble nullement aux théories d'Avicembron. Si les deux doctrines peuvent être classées dans le genre « panthéisme », elles en sont deux variétés distinctes. L'*Ethique* fait toutes choses immédiatement consubstantielles à l'Etre infiniment infini : toute la réalité est la réalité même de Dieu; l'individualité n'est qu'une apparence. Au contraire, Avicembron a soin de réserver la réalité individuelle et de la placer en face de l'Essence divine, en lui attribuant, conformément à la tradition d'Aristote, un caractère irréductible. Rien de tel chez Spinoza, qui, profondément cartésien, a rejeté toute idée de substance finie. Déjà Descartes n'admettait plus que deux substances également impersonnelles : Spinoza en fait les attributs de l'unique substance, Le problème est complètement déplacé. La métaphysique d'Aristote posait l'individu comme un absolu et devait construire l'universel, objet de la science; le cartésianisme part de la réalité impersonnelle et tente de construire l'individu. Rien de commun entre Spinoza et Avicembron, qui reste surtout péripatéticien dans sa physique. Mais un autre cartésien, par un retour singulier, substitue aux deux substances de Descartes, à l'unique substance de Spinoza, une multitude de réalités absolument distinctes, si distinctes même qu'elles n'ont point entre elles de relations, sinon idéales. Ces monades, strictement fermées les unes aux autres, s'unissent en vertu de la continuité selon laquelle la Volonté et la Bonté ont organisé l'univers ; elles sont rangées dans une hiérarchie d'après le degré de leur perfection, et toutes s'élancent avec amour vers

[1] A.-J. Servaas Van Rooijen, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza*. La Haye, 1889.

ira jusqu'à Haçar-Addar (εἰς ἔπαυλιν Ἀρὰδ)	s'élevait jusqu'à Addar (Σάραδα),		sortira vers Dirat Adraya,
	tournait vers Qarqaâ (τὴν κατὰ δυσμὰς Κάδης),		
et jusqu'à Asmon (Asemona, Ἀσεμωνᾶ).	passait à Asmon (Asemona, Σέλμωνὰν),		et ira jusqu'à Kesam ;
De Asmon, elle se dirigera vers le torrent de Miçraïm,	allait au torrent de Miçraïm,	et le torrent,	de Kesam, la ligne frontière déviera vers le Nil d'Égypte,
pour se terminer à la mer.	et s'étendait jusqu'à la mer.	jusqu'à la grande mer.	pour s'étendre jusqu'à la frontière ouest.

Toutes ces descriptions mènent de l'est à l'ouest.

Le point de départ des tracés I, II et IV est un point de la rive occidentale de la mer Morte, en face du cap Molyneux, qui marque l'extrémité méridionale de la presqu'île de la Liçan (Laschon); c'est donc le Ras-Senin. C'est là que finit la mer Morte aux eaux profondes et que commence la lagune qui la prolonge au sud.

Le point de départ du tracé III ne saurait être différent : rien ne permet de supposer que, sur la rive déserte de la mer Morte, on ait pu être amené à rectifier une frontière dessinée par la nature et consacrée par les siècles. Thamar, la Θαμαρώ de Ptolémée[1], ne saurait donc être retrouvée, comme l'a suggéré M. de Saulcy[2], à Qalaat-embarrheg, ruines situées sur la côte occidentale, auprès d'une source, à l'ouest-sud-ouest du cap Molyneux; elle doit plutôt être cherchée dans l'Oued el Hafaf (*vallée des Ruines*), que le savant explorateur[3] traversa dans sa marche vers le sud, avant d'atteindre le promontoire du Ras-Senin.

Les descriptions du premier tronçon de la ligne frontière s'accordent d'ailleurs bien avec les renseignements fournis par les voyageurs sur la route qui conduit du Ras-Senin dans l'intérieur du pays.

« De la plage, pour gagner Zoarat el-Foka directement à l'ouest du Ras-Senin, il faut grimper par de mauvais sentiers; chemin faisant, on peut faire une ample moisson de cailloux ferrugineux[4]. » — « Après avoir dépassé Zoarat el-Foka, on débouche sur le plateau, près d'une masse d'un brun foncé, tumulus à base

[1] Ptolémée, *Geographia*, V, 16, 8.
[2] De Saulcy, *Voyage en Syrie et autour de la mer Morte*, I, p. 241-245.
[3] *Ib.*, I, p. 231.
[4] De Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, I, p. 239-240.

très évasée, qui porte le nom de Redjom-el-Hadad, ou plutôt Hadid, *le monticule de fer*[1]. » Voilà bien la *Montagne de Fer* du Targoum de Jérusalem.

Le point terminus de la frontière sur la côte de la Méditerranée doit être pareillement précisé. Où placer le *Torrent de Miçraïm, Nil d'Egypte?* D'après l'opinion la plus accréditée, ce serait l'Oued-el-Arich; mais un simple coup d'œil jeté sur la carte conduit à accorder la préférence à l'Oued-Gazza, dont une branche passe à Beërschéba, bien réputée comme localité frontière.

L'existence d'un pays de Musri, distinct de l'Egypte, a été démontrée par divers savants[2]. Sans vouloir reproduire leur argumentation, on doit observer qu'ils ont négligé deux passages des Septante, qui, tout en corroborant leur thèse, conduisent à rapprocher son territoire de la Judée.

Καὶ ἀνέβησαν οἱ Ζιφαῖοι ἐκ τῆς αὐχμώδους πρὸς Σαοὺλ ἐπὶ τὸν βουνὸν, λέγοντες· Οὐκ ἰδοὺ Δαυὶδ κέκρυπται παρ' ἡμῖν ἐν Μεσσερὰ ἐν τοῖς στενοῖς ἐν τῇ Καινῇ (I Sam., XXIII, 19).

Καὶ ἐκάθισεν ἐν Μασερὲμ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐν τοῖς στενοῖς, καὶ ἐκάθητο ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐν τῷ ὄρει Σὶφ (I Sam., XXIII, 14).

Le pays de Messera ou de Maserem s'étendait donc jusqu'à Ziph et comprenait le bassin de l'Oued-Gazza.

Au surplus, l'identification du ruisseau de Musr avec l'Oued-Gazza ressort de l'étude des villes de la marche méridionale de Juda. Ces villes, primitivement attribuées aux enfants de Juda, puis, en partie, dévolues aux enfants de Siméon, se trouvent énumérées au chap. XV, 21-32, et au chap. XIX, 1-9, du Livre de Josué, et, enfin, au chap. IV, 28-33, du Ier Livre des Chroniques. Ces listes semblent contenir un nombre de localités supérieur à celui qu'accuse le texte hébreu lui-même : ainsi, le chapitre XV donne 37 noms pour 29 bourgades, le chapitre XIX 14 noms pour 13 bourgades. Sans arrêter un état définitif, on juxtaposera les trois listes, on complétera le tableau par une quatrième liste, liste des villes habitées par les enfants de Juda au retour de la captivité (Néhémie, XI, 25-30), et par les noms tirés des *Onomastica* de S. Jérôme (J) et d'Eusèbe (E); enfin, on fera suivre chaque nom de la leçon des Septante.

[1] *Ibid.*, I, p. 239.
[2] Consulter à cet égard Winckler, *Altorientalische Forschungen*, I, p. 24-41.

I	II	III	IV	J	E
1. Qabçeël			3. Ieqabceël	Cabseel, Capseel	Καψεήλ
1. Βαισελεὴλ					Καβσεήλ
2. Eder				Edre	Ἐδραὶ
2. Ἀρὰ					
3. Iagour				Jagur	
3. Ἀσὼρ					
4. Qina				Cina, Cana	Κινά
4. Ἰκὰμ					
5. Dimona			2. Dibon	Dimona	Δειμωνά
5. Ῥεγμὰ					
6. Adeâda.					
6. Ἀρουὴλ					
7. Qédesch					
7. Κάδης					
8. Haçor					
9. Itnan				Ethnan, Ethna	Ἐθνέμ, Ἐθμάν
8. Ἀσοριωναὶν					
10. Ziph				Zif, Zit	Ζίφ
9. Μαινὰμ					
11. Télem				Talem, Telem	Τελέμ
12. Beâloth				Baloth	Βαλώθ
10. Βαλμαινὰν					
13-15. Haçor Hadattha, Qeriyot, Heçron qui est Haçor				Esrom quæ et Asor	
11. αἱ πόλεις Ἀσερὼν					
16. Amam				Amam	Ἀμέμ, Ἀμαν
12. Σὴν					
17. Sebama	2. Schéba			Samen, Sabec	Σαβέ

[illegible]	[illegible]	3. Ἐσερσουὰλ		Asarsual	
[illegible]	1. Beërschéba	1. Beërschéba	8. Beër-Schéba		
[illegible]	1. Βηρσαβεὶ	1. Βηρσαβεὶ			
[illegible]				Ebeziuthia	Ἐβεζιουθία
[illegible]	5. Bala	4. Bileha		Balam, Bola	Βαλαὰ ἡ καί
[illegible]	5. Βωλὰ	4. Βαλαὰ			Βαλά, Βαλάαμ
[illegible]				Euim, Enim	Ἐβεὶν, Ἐβὰν
[illegible]				Bascath, Baschath	Βασκώθ
[illegible]	6. Eçem	5. Eçem		Ason	Ἀσὰν, Ἀσεννὰ, Ἀσαννὰ
Ἀσὲμ	6. Ἰασὸν	5. Ἀισὲμ			
Eltholad	7. Eltholad.	6. Tholad		Tholad, Eltholath, Elolath	Θωλὰδ, Θαθλὰδ
Ἐλθωὺδὰδ	7. Ἐρθουλὰ	6. Θωλὰδ			
[illegible] Kessil	8. Betoul	7. Betouël		Chsil	Χσὶλ
23. Βαιθὴλ	8. Βουλὰ	7. Βαθουὴλ		Bathal	Βηθαλὼθ, Βαθούλ, Βολὰ Βηθανώθ
30. Horma	9. Horma	8. Horma		Erma	Ἐρμὰ
24. Ἐρμὰ	9. Ἐρμὰ	8. Ἐρμὰ			
31. Çiqlag	10. Çiqlag	9. Çiqlag	9. Çiqlag	Sicelec, Sicelech, Séccelec	Σικελὰγ
25. Σικελὰκ	10. Σικελὰκ	9. Σικελὰγ	9. Σικελὰγ		
32. Madmanna	11. Bet-hammarkabot	10. Bet Markabot		Medemana, Medemena	Μηδεβηνὰ, Μηνεβηνὰ
26. Μαχαρὶμ	11. Βαιθμαχερὲβ	10. Βαιθμαριμὼθ		Beth marchaboth Amarchabob	
33. Sansanna	12. Haçar-Soussa	11. Haçar-Sousim		Sansana	Σανσανὰ
27. Σεθεννὰκ	12. Σαρσουσὶν	11. Ἡμισουσεωσὶν			
34. Lebaôt	13. Bet-lebaot	12. Bet-Bireï		Laboth, Labaoth, Lamaoth	Λαβὼθ, Λαβὼν
28. Λαβὼς	13. Βαθαρὼθ				
35. Schilhim	14. Scharouhén	13. Schaâraïm		Selei	Σαλὶει
29. Σαλὴ		οἴκου Βαρουσεωρὶμ			
36. Aïn				Ain	Ἀὶν, Ἀὶν
37. Rimmon				Remmon	Ῥεμμὼν
30. Ἐρωμὼθ					
Total : 29 bourgs.	Total : 13 bourgs.				

Ces listes sont orientées, comme les tracés, de l'est à l'ouest; elles respectent l'échelonnement des localités de la frontière d'Edom à la mer. On place immédiatement sur la carte Molada au Kh.-el-Milh et Beërschéba au Bir es Séba.

Ciqlag, qu'Achis, roi de Gath, donna en apanage à David, devait se trouver au sud de la Philistée. Le site de Zuheilikah satisfait aux données du premier livre de Samuel : les ruines recouvrent trois petites collines formant un triangle d'un demi-mille de côté. On y trouve des restes de citernes (*P. E. F.*).

Avant de poursuivre ces essais d'identification, il convient, d'ailleurs, de remarquer que Haçar, qui signifie *bourgade*, entre dans la composition de plusieurs noms de localités, Haçar-Gadda, *la ville des boucs*, Haçar-Schouäl, *la ville des chacals*, Haçar-Sousim, *la ville des chevaux*; on est amené par analogie à réunir les 3 et 4, 8 et 9 de la liste I, pour faire les noms composés, Haçar-Qina, Haçar-Itnan. D'autres raisons lient ensemble Aïn et Rimmon. Le nombre des localités de la liste I est donc immédiatement ramené à 34.

Pour parfaire ce travail de révision des listes, on va étudier successivement chaque nom de localité.

1. *Cabseël*, nom dérivé de καμψαήλ « *temple d'El* », donna naissance à Beneyahou bèn Yehoyada[1], l'un des héros de David; fut occupé au retour de la captivité, sous le nom de Yeqabseël, par les enfants de Juda. Le Βαισελεήλ des Septante, corruption de Bet Eleël, « *maison d'Elell* », est évidemment identique à Cabseël. Site inconnu.

2. *Eder* ou *Adar*. Site inconnu.

3. *Asor-Qina*, *le bourg de Qina*, sans doute ville des Qénites. Ce peuple, qui à l'époque de l'Exode habitait au milieu des Amalécites[2], est différencié par la Genèse du peuple des Qénizzites : « A ta postérité je donnerai le pays depuis le torrent de Miçraïm, jusqu'au grand fleuve de Perath, le Qénite et le Qénizzitte, le Qadmonite et le Hittite, le Perizzite et les Réphaïtes, l'Emorite et le Kenaänite, le Guirgaschite et l'Ieboussite[3]. »

4. *Dimona*, Dibon de Néhémie, identifié par M. de Saulcy[4], avec les ruines d'Ed-Dheib, sur la route de Zoarat el-Foka à Hébron, à deux heures de marche et au sud de Jenbeh, sur le flanc méridional de l'Oued-ed-Dheib.

[1] II Sam., XXIII, 20.
[2] I Sam., XV, 6.
[3] Gen., XV, 18-21.
[4] De Saulcy, *Dictionnaire topographique de la Terre Sainte*, p. 117; *Voyage en Syrie et autour de la mer Morte*, II, 85.

5. *Adeâda*. M. de Saulcy [1] a proposé de placer cette localité aux ruines de Qasr-el Adadâh, à trois heures et demie de Zoarat el Foka, sur la route d'Hébron.

6. *Qadesch*, l'un des jalons les plus importants de la ligne frontière, l'un des principaux gîtes du peuple hébreu dans le désert au cours de l'Exode.

Le Livre des Nombres fournit sur sa situation une première indication. « Jahvé s'adressa en ces termes à Moïse : Envoie des gens pour explorer la terre de Kenaän... Du désert de Pâran, Moïse les fit donc partir... En les envoyant pour sonder la terre de Kenaän, Moïse leur dit : Montez par le Nédjeb jusqu'à la montagne... Montant, ils explorèrent le pays depuis le désert de Çin jusqu'à Rehob, à l'entrée de Hamat. Ils firent route par le Nédjeb et parvinrent jusqu'à Hébron... Au bout de quarante jours, ils revinrent de leur exploration et se rendirent près de Moïse... au désert de Pâran à Qadesch... Ils racontèrent tout à Moïse : ...dans le Nédjeb séjourne Amalec; dans la montagne le Hittite, l'Iéboussite, l'Émorite...[2] »

Dans le récit parallèle du Deutéronome [3], le nom de Qadesch est remplacé par celui de Qadesch-Barnéa.

On conclura de ces textes à l'identité de Qadesch et de Qadesch-Barnéa, à la situation de cette localité dans le désert de Pâran, et au sud d'Hébron, et, enfin, à l'existence d'une région du nom de Nédjeb, habitée par les Amalécites, laquelle s'étendait entre ledit désert et la montagne.

Le Livre des Nombres nous apprend encore que Qadesch était à cheval sur une grand'route : « De Qadesch, Moïse envoya des messagers vers le roi d'Edom : ... nous voici à Qadesch, bourg à l'extrémité de tes frontières. Que nous traversions ton pays! Nous ne passerons ni par les champs cultivés, ni par les villes; nous ne boirons pas l'eau du puits; nous marcherons par la route royale, sans dévier ni à droite ni à gauche, jusqu'à ce que nous ayons franchi ton territoire [4]. »

D'où partait cette route qui se dirigeait de l'ouest vers l'est, sinon d'un port de la mer Méditerranée et, par conséquent, de Gaza? Le chemin de la conquête n'est-il pas tracé par le livre de Josué? « Tout fut frappé par Josué de Qadesch-Barnéa jusqu'à Gaza [5] ».

[1] De Saulcy, *Voyage en Syrie et autour de la mer Morte*, II, p. 90.
[2] Nombres, XIII, 2-30.
[3] Deut., I, 19.
[4] Nombres, XX, 14-17.
[5] Josué, X, 40-41.

Cette route avait conservé toute son importance à l'époque romaine : Nabatæi oppidum includunt Petram nomine... Abest a Gaza oppido littoris nostri DC. M., a sinu Persico CXXXV M. Huc convenit utrumque bivium, eorum qui ex Syria Palmyram petiere, et eorum qui ab Gaza venerunt[1].

Il convient également de se rappeler que le séjour des Israélites à Qadesch fut marqué par un soulèvement provoqué par le manque d'eau. D'après le Livre des Nombres, Moïse, ayant frappé à deux reprises le rocher de son bâton, en aurait fait jaillir une eau abondante. La source fut appelée *Fontaine de la contestation*. « Ce sont là les eaux de Meriba, où les Israélites eurent avec Iahvé cette contestation qui tourna à sa gloire[2]. » Le campement d'Israël devait donc se trouver dans une région accidentée présentant des hauteurs rocheuses.

Au surplus, le récit de la campagne de Kedarlagomer, roi d'Elam, contre les rois de la Pentapole, confirme ces déductions. « Kedorlagomer et les rois qui étaient avec lui vinrent frapper... jusqu'à El-Pâran, qui est près du désert. Revenant sur leurs pas, ils atteignirent En-Mischpat — qui est Qadesch — et frappèrent tout le territoire des Amalécites et aussi l'Émorite qui habite Haçaçon-Thamar[3]. » Qadesch occupait donc un site élevé à l'est du désert de Pâran.

En résumé, quoiqu'on ne puisse indiquer l'emplacement exact de Qadesch, l'on voit que cet emplacement doit être cherché au sud d'Hébron, à l'est ou au sud-est d'El Milh, sur une route naturelle conduisant de Gaza à la mer Morte, et dans une région montagneuse; par conséquent, sur le versant occidental du Djebel Umm Rudschûm, à proximité du chemin d'El Milh au Ras ez Zuwera.

7. *Haçor-Ithnan*, transcrit par les Septante Ἀτοριναίν, au lieu de Ἀτριθναίν, peut être Kh. et Tuany et Teil et Tuany, à l'est de Kh. Maïn.

8. *Tîph*, pour les Septante Μανὰμ « *les camps* ». Peut-être Safi porté sur la carte du *P. E. F.* au sud-est de Kh. et Tuany; peut-être aussi Jenbeh, où se trouvent des ruines importantes[4].

9. *Teiem Beuloth*, pour les Septante un seul nom Βαλμαονὰν, c'est-à-dire le nom porté par une ville de Ruben, Baal-Meon.

[1] Pline, *Naturalis Historia*, l. VI, c. XXXII.
[2] Nombr., xx, 13.
[3] Gen., xiv, 5-7.
[4] De Saulcy, *Voyage en Syrie et autour de la mer Morte*, p. 38.

M. de Saulcy[1] a reconnu dans cette localité Télem, le lieu de rendez-vous assigné par Saül aux Israélites pour marcher contre les Amalécites[2].

On propose de chercher cette double localité au Kh. el Kuriétein, où se trouvent les vestiges d'une grande ville.

10. *Haçor Hadattha*, « *le quartier neuf* », *Qeriyoth* « *la ville* », *Hesron* « *les hameaux* », dont l'ensemble constitue Haçor et pour les Septante « les villes d'Hesron ». Cette agglomération fort importante se trouvait, d'après le Livre de Josué, sur les confins du pays. Le rapprochement entre les tracés du Livre de Josué et du Livre des Nombres, indiquant l'un deux localités : Hesron et Addar, l'autre une seule localité, Haçar-Addar, pour les Septante Ἀρὰδ, l'impossibilité de retrouver dans les bourgades ci-après envisagées une ville d'Addar, l'importance d'Arad au temps de l'Exode, accusée par le Livre des Nombres[3], l'incorporation presque forcée de cette ville dans le territoire de Juda, tout concourt à écarter, d'une part, l'identification proposée par Robinson d'Hesron avec le Kh. el Kuriétein, à mettre en avant, au contraire, l'idée de chercher Hesron à Tell Arad.

11. *Amam*, Σήν, site inconnu.

12. *Schema* ou *Scheba*, Σαλμαά, peut-être Kh. Kuseifeh, au nord-est du Kh. el Milh.

13. *Molada*, Kh. el Milh.

14. *Haçar-Gadda*, *le village des boucs*.

Heschmon, que donne ensuite le Livre de Josué, en hébreu, Iesimôn « *désert* », ne semble pas être un nom de localité. C'est peut-être un qualificatif du nom d'Haçar-Gadda. Il y aurait donc eu une « *Gadda du désert* ». Cette ville doit correspondre aux ruines du Kh. Meshash, situé sur la lisière du désert, au pied d'une colline escarpée que couronnent les ruines d'El Ghurra.

15. *Bet Pélet*, *la maison du salut*; ethnique Phaltite (II Sam., XXIII, 26) ou Phalonite (I Chr., XI, 27).

L'armée de David comprenait, on le sait, indépendamment des *Gulbborim*, les Krétites ou Kréti et les Plétites ou Pléti. On a d'abord voulu voir dans ces deux derniers noms ceux des troupes spéciales, *les coupeurs* et *les légers*, de même que notre organisation militaire française a comporté, à une certaine époque, des

[1] De Saulcy. *Dictionnaire topographique de la Terre Sainte*, p. 299.

grenadiers et des voltigeurs. Mais on a dû renoncer à cette interprétation, devant l'emploi fait de Kréti comme terme géographique, désignant tout ou partie de la Philistée (I Sam., xxx, 14 et 16; Ezéchiel, xxv, 16 ; Sophonie, ii, 5) ; dès lors, les Pléti pourraient très bien être rattachés à Bet-Pélet.

On assignera pour site à cette ville Kh. Saoua.

16. *Haçar-Schouâl, la ville des chacals.* Les Septante la dénomment Esersal, Arsouala, Chola, Seola. On sait que *ir* désigne une ville close à donjon, et que le fossé qui était parfois creusé au pied de la muraille était appelé *chêl*. Schouâl n'occupait donc pas un site naturellement fort. Tel est le cas du Kh. Hora, dont les avenues étaient protégées par des tours de garde.

17. *Beërschéba* subsiste encore sous son nom. C'était une localité frontière, célèbre entre toutes; de là la locution *de Dan à Beërschéba* (II Sam., iii et xvii, 11), qui, après la formation du royaume d'Israël, devint « de Beërschéba à la montagne d'Ephraïm » (II Chr., xix, 14). C'était la porte du désert la plus fréquentée : Elie, fuyant la colère d'Achab, se dirige sur Beërschéba, y laisse son serviteur et s'enfonce à une journée de marche dans le désert (I Rois, xix, 2).

De Beërschéba partait donc une route qui traversait le désert ; la carte de Peutinger trace effectivement une voie de Helya Capitolina (Jérusalem) à Aila par Elusa et Eboda. Cette voie passait forcément par Hébron ; or, Hébron, Beërschéba et El Chalasa, où se voient les ruines d'Elusa, se trouvent sur un alignement.

Beërschéba était donc un lieu d'échanges pour les populations situées de part et d'autre de la frontière, et l'importance de ce centre d'attraction se trouvait encore accrue par le culte rendu à des divinités étrangères : « Eux qui jurent par le forfait de Schomeron (Samarie) et disent : Vive ton Elohim, ô Dan ! vive le chemin de Beërschéba! Ils tomberont pour ne se redresser plus »[1].

Bizyotheya, qui ne se trouve pas sur la liste des Septante, devait être une dépendance de Beërscheba, peut-être Kh. Buteyir.

Pour faciliter les recherches, on passera tout de suite à l'analyse des renseignements que l'on possède sur Çiqlag, quitte à revenir ensuite sur les noms que l'on commence par sauter.

24. *Çiqlag.* David, persécuté par Saül, se réfugia chez le roi de Gath, qui lui assigna pour résidence la ville de Çiqlag, située s

[1] Amos, viii, 14.

les confins méridionaux de la Philistée. Pour entraîner ses partisans, par goût ou par nécessité, David fit de nombreux ghrazzous contre le Gueschourite, le Guirzite [1] et l'Amalécite habitant le pays entre Olam et Schour [2] et la terre de Miçraïm. Mais il avait soin de cacher les objectifs de ses expéditions. « Contre qui as-tu fait aujourd'hui une incursion, lui demandait Akisch? Contre le Nédjeb de Juda et contre le Nédjeb du Ierahmeélite (Ἰεσμεγὰ) et contre le Nédjeb du Qénite (Κενεζὶ). »

Lors de la campagne contre les Israélites, dans laquelle Saül périt, David accompagna d'abord le roi de Gath, puis, devenu suspect aux Philistins, il fut renvoyé à Çiqlag. Il trouva son bourg incendié et ses femmes enlevées par les Amalécites. Avec six cents de ses partisans, il se lança à la poursuite des ravisseurs : deux cents s'arrêtèrent épuisés sur le bord du Nahal Bessor (Βοσὸρ). Continuant la chasse avec les autres, il saisit un esclave abandonné par les Amalécites. « Je suis, leur déclara celui-ci, un Miçraïte, serviteur d'un Amalécite ; mon maître m'a abandonné, il y a trois jours, parce que j'étais malade. Nous avons fait une incursion dans le Nédjed du Krèti (Χελεβὶ) et dans celui de Juda et dans celui de Kaleb (Κελοὺς), et nous avons incendié Çiqlag. » Guidé par ce captif, David put atteindre le parti amalécite et le razzier à son tour. Il distribua le butin à ses compagnons et envoya des parts de dépouilles aux Zeqènim de différentes villes de Juda : Bethel, Ramot du Nédjeb, Iattir, Aroër, Siphmot, Eschtemoa, Rakal, les villes du Iahremeélite, les villes du Qénite, Horma, Koraschan, Atak, Hébron et tous lieux visités par lui et sa bande ; d'après les Septante, τοῖς ἐν Βαιθσοὺρ, Ῥαμᾷνότου, Γεθὸρ, Ἀροὴρ, Ἀμμαδὶ, Σαφὶ, Ἐσθιὲ, Γὲθ, Κιμὰθ, Σαφὲκ, Θημὰθ, Καρμήλῳ, ἐν ταῖς πόλεσι τοῦ Ἱερεμεὴλ, ἐν ταῖς πόλεσι τοῦ Κενεζὶ, ἐν Ἱεριμοὺθ, Βηρσαβεὶ, Νομβὲ, Χεβρὼν.

Ces renseignements vont permettre de reconstituer la géographie de la région de Çiqlag.

Çiqlag a été plus haut identifié avec Kh. Zuheilikah et le Nédjeb du Krèti avec le sud de la Philistée. La direction du ghrazzou amalécite précité était donc l'ouest-est ; le Nédjeb de Kaleb doit être cherché à l'est de Çiqlag, ainsi que le Nédjeb du Ierahmélite, et celui du Qénite ou plutôt du Qénizzite, car les Septante se ser-

[1] Nom inconnu des Septante, d'Eusèbe et de S. Jérôme.

[2] Aux mots « Olam et Schour » les Septante, Eusèbe et S. Jérôme substituent le nom Guélamsour. Olam peut, d'autre part, être rapproché de Beërschéba, d'après un passage de la Genèse (XXI, 32) : « à Beërschéba Abraham planta un tamaris et y invoqua le nom d'Iahvé El-Olam. » Les incursions de David auraient donc eu pour théâtre le territoire compris entre la ligne Beërschéba-Schour et l'Égypte.

vent ici du terme Κενεζί, et au Livre de la Genèse [1], ils distinguent τοὺς Κεναίους, les Qénites, et τοὺς Κενεζαίους, les Qénizzites.

Dans notre *Etude sur la Schefèla et la montagne de Juda* [2], nous avons appelé l'attention sur un ensemble de ruines groupées autour du Kh. Kannas. Ce massif montagneux doit correspondre au Nédjeb du Qénizzite, les ruines qui s'y trouvent aux bourgs des Qénizzites.

S'il en est ainsi, Horma, Ἱερμοὺθ, doit être retrouvé dans le voisinage. Que l'on rapproche les trois textes suivants : A. « Dans ce temps, Josué alla trancher les Anaqites de la région montagneuse de Hébron, de Debir, de Anab, de la montagne de Juda [3] » ; — B. « Le roi de Debir, un ; le roi de Guéder (Γαδὴρ), un ; le roi de Horma (Ἑρμὰθ), un ; le roi de Arad (Αδὴρ), un » [4] ; — C. Les fils de Qéni, beau-frère de Moïse, étaient montés de la ville des Palmiers avec les enfants de Juda jusqu'au désert de Juda, situé au midi de Arad, suivant le peuple d'Israël dans sa migration, et mêlés partout à lui. Continuant sa marche avec Siméon, son frère, Juda frappa le Kenaanite qui séjournait à Çephat. Les vainqueurs vouèrent la ville et la nommèrent Horma (la vouée) [5]. »

On devra tout de suite assigner pour ligne de marche au conquérant Hébron, Debir, Anab, Horma, et, tenant compte que le nom de Çephat indique un site élevé, on sera naturellement amené, d'après les sites précédemment assignés [6] aux trois premières de ces localités, à identifier Horma avec les ruines dénommées Oumm er Roumanin, qui se dressent au sommet d'une montagne.

Koraschan ou plutôt, suivant la rectification de Saint-Jérôme, Borasan, *la citerne d'Asan*, doit être cherché à l'est d'Horma ; le Kh. Oumm er Suwaneh, qui offre des citernes antiques, est dans la direction convenable.

Enfin, le Νομβὰ des Septante, à l'est de Borasan, s'identifie sans hésitation avec Anab.

Dans notre étude précitée [7], nous avons montré quelque répugnance à placer la seconde ville du premier groupe de la montagne Yattir, Ἰαθὴρ, au Kh. Attir, situé dans la direction de Malata. Le roi de Guéder, Γαδὴρ, qui, sur la liste des rois vaincus, figur

[1] Gen., xv, 19.
[2] *Revue des Études juives*, XXXIV, p. 64.
[3] Jos., xi, 21.
[4] Jos., xii, 13-14.
[5] Juges, i, 16-17.
[6] *Revue des Études juives*, XXXIV, p. 62-63.
[7] *Id.*, p. 65.

entre le roi de Debir et celui de Horma, devait commander à une ville dont le site doit être cherché entre Edh Dhaheryeh et Oumm er Roumanin : Γαδὲρ et Ἰεθὲρ semblent d'ailleurs identiques. On est ainsi conduit à jeter les yeux sur les ruines d'Oumm Jureiḑeh.

Les identifications qu'on vient de faire, en se servant tantôt du texte hébreu, tantôt de la version des Septante, ont bien établi l'ordre suivi dans l'énumération des villes auxquelles des parts de butin furent attribuées par David, et montré dans quelle direction il convient de poursuivre les recherches.

On est ainsi fondé à placer le Nédjeb du Ierahmélite dans la haute vallée d'El Muleihah ; il est toutefois possible que ce pays s'étendît à l'est, de façon à englober la chaîne au nord du massif d'Oumm Kannas, et avec elle les ruines de Kh. Oumm Hâretein, Kh. el Weibedeh, Resm esch Schakkâk, Deir el Mûs, Kh. Jeimar, Kh. Oumm Khuschram, Kh. Beit Murrân, Kh. Bidghusch, et, enfin, Deir Muheisin, Kh. Hôrân et Beit Mirsim[1]. Certains de ces noms rappellent la descendance de Iehrameël : ainsi Khuschram, *Kisseram* « le siège de Ram » ; Ram était l'aîné de Iehrameël ; ainsi encore Deir Mûs, Maaç était l'aîné de Ram.

Kaleb étant frère d'Ierahmeël, le Nédjeb de Kaleb était sinon identique au Nédjeb dn Iehrameélite, du moins très voisin de celui-ci.

Rakal, qui peut être lu Dakal, semble pouvoir être rapproché de Oumm Dabqal. — Les Septante substituent à Rakal une liste de noms : Geth, Kimath, Saphec, Themath et Carmel. Un seul d'entre eux s'identifie immédiatement, Geth avec le Kh. Abu Gheith.

De même, aux deux noms Siphmot Eschtemoa, les Septante opposent Ammadi, Saphie, Esthie. Ammadi se retrouve au Kh. Oumm Ameidât.

Aroër semble pouvoir être rapproché de Tell Abou Harireh ou des ruines voisines de Oumm Jerrah, qui couronnent une colline au sud de Zuheilikah.

Gethor devrait être cherché à l'ouest du Kh. Oumm Jerrah au Kh. Oumm Adrah.

Les deux bourgades qui occupent la tête de la liste des bourgs dotés par David d'une part de butin, Bethel et Rama du Nédjeb, et qui, d'après les considérations précédentes, devaient se trouver dans les environs immédiats de Zuheilikah, Bethel et Rama du Nédjeb sont évidemment identiques à Bethel et Erma qui, sur les listes de Juda et de Siméon, précèdent Siceleg et que l'on va maintenant envisager.

[1] ...dent à aucune ville de la montagne de Juda. Il en résulte ...é occupé par Juda lors de la conquête.

23. *Rama* du Nédjeb. Il est question de cette localité dans un passage du Livre de Josué, qui paraît avoir été jusqu'ici mal interprété.

« Aïn, Rimmon, Ether, Aschan : quatre bourgs et leur territoire. Il faut y joindre toutes les dépendances qui entouraient ces bourgades jusqu'à Baalat-Beër, dans la hauteur du Nédjeb [1]. »

Les Septante traduisent :

Ἐρεμμὼν, καὶ Θαλχὰ, καὶ Ἰεθὲρ, καὶ Ἀσὰν· πόλεις τέσσαρες, καὶ αἱ κῶμαι αὐτῶν κύκλῳ τῶν πόλεων αὐτῶν ἕως Βαλὲκ πορευομένων Βαμὲθ κατὰ λίβα.

Ce passage présente une erreur de lecture : Βαλὲκ, pour Βαλὲθ ; un *lapsus calami* : Βαμὲθ pour Ῥαμὲθ. Baleth n'est, d'ailleurs, pas un nom propre, il désigne un chêne, en arabe *ballût*. Ce chêne se dressait-il sur les bords du puits de Ramot du Nédjeb, ou faisait-il simplement l'ornement d'une localité appelée Beramot du Nédjeb ? Dans un cas, il aurait existé, dans la même région, Aïn Rimmon (Ἐρεμμὼν, Ἐρωμὼθ) et Rama du Nédjeb, et dans l'autre trois Rama. On écartera donc cette dernière solution, et l'on traduira : « Il faut y joindre toutes les dépendances de ces bourgades jusqu'au chêne du puits de Ramot du Nédjeb. »

On est alors conduit à placer cette localité au Kh. Oued el Fti (ruines sur une étendue de 1800 mètres environ de pourtour ; dans le lit de l'oued, puits antique, donnant une eau de bonne qualité).

22. *Bethel*. La comparaison des listes de Juda et de Siméon conduit à l'égalité Bethel = Chsil ; la comparaison des textes hébreu et grec des listes de villes dotées par David mène à cette autre égalité Bethel = Bethsur, et ces identifications sont confirmées par les étymologies de l'*Onomasticon* : « Chisil robustus. Bethsur domus robusti. »

Bethsur, devant être cherché dans les environs de Zuheilikah, se retrouve au Tell esch Scherîah.

18-21. L'exploration de la région comprise entre Beërschéba et Tell esch Scherîah a révélé l'existence de cinq grandes ruines, Kh. el Lekîyeh et Kh. er Ras voisines l'une de l'autre, Kh. el Muweilêh, Kh. Abu Samârah et Kh. Zubâlah. Il paraît naturel de les assigner pour sites respectifs aux quatre villes de Siméon, Bala, Anim, Asom et Eltolad.

25. *Madmèna*. Eusèbe rapporte que c'était une petite place ap-

[1] Jos., XIX, 7-8.

pelée de son temps Mênôis et voisine de Gaza. Ce renseignement est pour nous moins précieux que celui qu'ont recueilli les Septante, qui substituent au nom de Madmena celui de Bet-Marchaboth, dans lequel on reconnaît sans peine *Bet ha Markabot*, la *maison des chars*. Cette localité se trouvait donc dans une plaine, le long d'une route fréquentée. Bien que la carte de Peutinger et les itinéraires d'Antonin ne fassent passer par Gaza que la voie suivant le littoral, on ne peut s'empêcher de reconnaître que le terrain se prête à la circulation des chars entre Gaza et l'ancienne Gath. En s'avançant dans cette direction, on laisse, en effet, au sud les derniers contreforts de la montagne et l'on n'a guère à franchir que de simples ondulations de terrain ; l'on arrive ainsi au Kh. Beit Mâmîn, que l'on identifiera sans hésitation avec Madmena.

26. *Sansanna*, aussi appelé Haçar-Sousim, *la ville des chevaux*, nous reporte à l'époque des tablettes de Tell-el-Amarna, dans lesquelles huit chefs, dont Japachi de Gezer, Jitia, prince d'Ascalon, Jabnilu, prince de Lakis, prennent le titre de « maître des cavales royales ». La *ville des chevaux* était donc un relai établi sur une route pratiquée par les courriers que le roi d'Egypte envoyait aux chefs tributaires ou aux souverains des contrées lointaines, Babylone, Mitani, Alasya etc. Il est naturel de placer Sansanna entre le Kh. Beit Mâmîn et Gaza : on est ainsi conduit au village de Simsim.

27. *Lebaöt*, Bet-Lebaoth, *la maison des lionnes*, ou encore Bet-Bireï, semble pouvoir être retrouvé au village de Bureir, situé à une faible distance à l'est de Simsim [1].

28. *Scharaïm*, *les deux portes*. Ce nom est singulièrement instructif, car il prouve par lui-même que les villes closes n'avaient d'ordinaire qu'une porte, la porte étant toujours le point faible de la place. Les villes à deux portes étaient donc une exception, qui se présentait si rarement qu'on pouvait sans crainte d'erreur désigner une ville par cette particularité. Cette dérogation à la règle générale devait se justifier non seulement par la traversée d'une route, mais encore par la nécessité de maîtriser cette communication. Scharaïm était sur une route comme Madmena, comme Sansanna. On se trouve donc en présence des localités correspondant au premier tronçon de la voie suivie par les armées égyptiennes pénétrant en Palestine.

[1] Ou encore au Kh. El Bir à l'est de Gaza.

Cette constatation nous reporte aussitôt au tableau de la salle hypostyle de Karnak, représentant le retour triomphal de Seti Ier[1].

Le roi franchit le canal frontière en un point défendu par une tête de pont fortifiée; les prêtres et les grands viennent au-devant de lui et le saluent de leurs acclamations. Devant le char marchent trois rangées de captifs, et, enchaînés au char, trois chefs Schasous s'avancent parallèlement au prince; au-dessous du char et des chevaux trois forteresses sont figurées, qui indiquent la route suivie par le roi. La première derrière le char et au bord d'un réservoir planté d'arbres, *Uati de Seti Minphtah*, *le puits de Seti Min Phtath*; la seconde derrière le char, à hauteur de la croupe des chevaux, *Pa magadil en Seti*, *la tour de Seti*; la troisième derrière les membres antérieurs des chevaux, *Ta-âpamàou*, *la demeure du lion* avec deux bouquets d'arbres entourant une pièce d'eau; à hauteur des files moyennes des prisonniers, *Pa-Khtoum-en-Tsar ou Tsal*, *la forteresse de Tsar ou Tsal*. Une bande horizontale d'une eau poissonneuse s'étend sous les pieds de la file inférieure des captifs; une bande verticale d'eau peuplée de crocodiles limite la peinture à droite. Cette eau nommée *ta tena*, *le canal*, est franchie par un pont fortifié défendu, du côté de la Syrie, par une première tour, puis par une enceinte extérieure flanquée de deux tours; sous la construction la légende *le réservoir de Hazina*.

Reportons maintenant le tableau dans son cadre réel.

Presque au point où l'Oued Gazza, peuplée de crocodiles, se jette dans la mer poissonneuse de la Méditerranée, se dresse sur la rive droite le Tell Ajjul aux flancs retaillés de main d'homme, et sur la rive opposée le Tell Nujeid. Voilà le Zarou ou Zalou des Egyptiens.

Le Léontopolis inconnu, qui marque la première étape, c'est Lebaôt « la ville des lionnes », c'est Bureir avec son bouquet de bois.

La Migdol de Seti, qui marque la seconde étape, ce peut être, dans le prolongement de la ligne Tell Ajjul-Bureir, Migdal-Gad.

Le Puits de Seti, c'est El Bireh au nord de Tell Djezer, où les explorateurs du *P. E. F.* signalent des fondations et des monceaux de pierre, en indiquant la possibilité d'y voir l'emplacement d'une ville antique.

Et la grande voie militaire se poursuit par Mejdel Yaba, Kh. el-Khareyeh, Kh. Suffin, Kh. Nesha, Kefr Sâ, El Mejdel et Taiyibeh, Furdisia, sur Irtah et le village de Feraoun.

[1] Guyesse, *Inscription historique de Sati Ier* dans le tome XI du *Recueil des travaux*; Lenormant, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, II, p. 239; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, II, p. 370.

Cette interprétation du tableau est sans nul doute plus satisfaisante que celle, jusqu'ici admise, qui place Zalou au Sile des Itinéraires, à XXII milles romains de Peluse et, par conséquent, de la mer.

On ne saurait cependant taire une objection que suggère le récit de la campagne de Toutmès III contre Mageddo. « L'an XXII, le 4e mois de Pirit, le 25 [voici que S. M. se trouva à] T'or, en sa première campagne [victorieuse pour élargir] les frontières de l'Egypte. Or, pendant la durée de ces an[nées le pays des Lotanou avait été en] discorde, chacun [se battait] contre [son] voisin [grand ou petit jusqu'à ce que] se fussent produits d'autres temps [pour] les gens qui étaient là dans la ville de Scharouhana, à partir de la ville de Jerza [1], jusqu'aux régions lointaines de la terre, qui en vinrent à se révolter contre S. M. [2]. »

Ce texte fait de Zalou et de Scharouhana deux localités distinctes, tandis que les Septante, en traduisant par Σαλή, le Schilhim du texte hébreu, lequel correspond incontestablement au Scharouhana égyptien [3], en font une seule et même ville. Si l'on pouvait faire de Scharouhana, dont il est également question à l'époque de l'expulsion des Pasteurs d'Egypte, un canton au lieu d'une ville, tout s'expliquerait, même le texte cité, qui ne laisse pas que de présenter une certaine obscurité ou, pour le moins, une certaine incorrection ; si l'on rejette cette manière de voir, il faut assigner à Scharouhana un site à l'est d'Ajjul, à cheval sur une route venant d'Egypte, et l'on est alors conduit à jeter les yeux sur le Kh. El Mendur. où se trouvent des traces d'une vieille ville.

On remarquera l'emploi simultané des formes Silchin, Scharouhana, qui trahit le voisinage de l'Egypte dont l'alphabet ne distingue pas les lettres *l* et *r*.

29. *Ramot*. Les Septante ne font qu'une ville Ἐρωμώθ d'Aïn et de Rimmon du texte hébreu. Cette ville, son nom l'indique, occupait un site élevé. On sait, d'autre part, par Sozomène, qu'à cinq milles de Gaza se dressait près d'un torrent la ville de Rabatha, qui est évidemment la même que celle qui est en ce moment considérée. L'identification de Ramot avec le Kh. el Meshrefeh s'impose.

[1] Aujourd'hui Beit Jerjah.

[2] Maspero, *Le récit de la campagne contre Mageddo*, dans le *Recueil des travaux*, t. II, p. 45-50.

[3] Brugsch, *Geographische Inschriften*, t. II, p. 32 ; F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. II, 158; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. II, p. 88.

Ramot fut cédée à Siméon ; elle fit partie d'un groupe de quatre localités, comprenant :

Θαλχὰ, Θοκκὰ ou Thokèn,
Ἰεθὲρ, Αἰτὰν, Ether ou Etam,
Ἀσὰν, Αἰσὰρ ou Aschan.

Dans le canton à l'est du Kh. el Meshrefeh les ruines de Kh. Sihan, Kh. Oumm Adrah, et Kh. Kutschan peuvent marquer les emplacements de ces trois bourgades antiques. On doit toutefois observer que, d'après les indications de distance d'Eusèbe et de Jérôme, Thalcha devrait être cherché à Tell Abou Dilakh au nord-est de Zuheilikah.

Si les recherches qui viennent d'être exposées laissent dans l'indécision les sites d'un trop grand nombre de bourgades, elles prouvent, du moins, que toutes les localités à l'ouest de Beërschéba se trouvaient au nord du torrent qui passe par Beërschéba, et elles établissent, par conséquent, que le torrent de Miçraïm, improprement appelé le Nil d'Egypte, se confond avec l'Oued Gazza.

La Genèse nous apprend[1] qu'Abraham étant parti pour le pays du Nédjeb s'établit entre Qadesch et Sur et séjourna à Gerar. On a proposé de retrouver Gerar au Kh. Umm Djerar sur la rive gauche de l'Oued Gazza ou à Tell Jemmeh situé sur la rive opposée, ce qui semble préférable. On a circonscrit, d'autre part, la région dans laquelle il convient de chercher l'emplacement de Qadesch-Barnèa. On pourrait en déduire l'emplacement approximatif de Sûr ; l'on retomberait sur le Tell Ajjul, que d'autres considérations ont amené plus haut à identifier avec le Tsal des Egyptiens.

Colonel G. Marmier.

[1] Gen., xx, 1

LA TRILITÉRALITÉ DES RACINES

ע"ע ET ע"ו [1]

Hayyoudj, le véritable créateur de la grammaire hébraïque, a posé le principe absolu de la trilitéralité des racines. Même les racines qui apparaissent dans certaines formes réduites à une ou deux lettres ont, en réalité, trois consonnes et c'est par suite de contraction qu'elles ont perdu l'une ou l'autre radicale. Hayyoudj paraît avoir suivi ici l'exemple des grammairiens arabes, qui admettent toujours pour les racines faibles trois consonnes primitives.

Le principe établi par Hayyoudj semble, chez ses successeurs, n'avoir guère rencontré d'opposition, quoiqu'il restât longtemps ignoré dans divers pays, par exemple dans la France du Nord. Seul, Ibn Chiquitilla paraît avoir admis que les racines ע"ו n'ont que deux consonnes [2].

Ibn Ezra et les Kimhi vulgarisèrent la théorie de Hayyoudj, qui fut adoptée par tous les grammairiens juifs postérieurs, ainsi que par les chrétiens qui, lors de la Renaissance, s'adonnèrent à l'étude de la grammaire hébraïque.

Böttcher, à notre connaissance, est le premier qui ait remis en question la trilitéralité des racines ע"ע et ע"ו. D'après lui, les formes nominales et verbales tirées de ces racines qui ne montrent pas trois consonnes n'ont jamais été véritablement trilitères. Elles ont eu leur flexion spéciale, imitant la flexion des racines fortes, mais non pas identique avec celle-ci. Les formes qui n'ont pas trois consonnes sont primitives, celles qui en ont trois sont secondaires. Ainsi, מַת est primitif, מֵתָה ne l'est pas ; קַל est primitif, סבב ne l'est pas. Il y a, d'ailleurs, quelques verbes ע"ו et ע"י qui

[1] Une partie de ce travail a été lue au dernier congrès des Orientalistes.
[2] Voir Poznanski, *Ibn Chiquitilla*, p. 43, note 9.

sont absolument trilitères, mais ceux-là ne perdent jamais le *vav* ou le *yod*.

Les idées de Böttcher ont été adoptées par un grand nombre de savants modernes, et la dernière édition de la grammaire de Gesenius, publiée par M. Kautzsch, leur a donné une sorte de consécration. Nous devons toutefois rappeler que Wright, dans ses leçons de grammaire comparée, et M. König, dans sa grammaire critique (1881 et 1896), se sont refusés à les admettre.

Nous allons examiner en détail les arguments de Böttcher, auxquels les autres grammairiens ont ajouté peu de chose.

A la page 476 de sa grande grammaire, Böttcher, après avoir exposé la flexion des verbes géminés, rappelle que d'ordinaire on explique le redoublement de la seconde radicale par la réunion de deux consonnes semblables primitivement distinctes. « Ceci, dit-il, est très bien sur le papier, dans l'écriture morte, mais ne répond pas à la vie réelle des sons, dans l'usine du langage. Que כָּרַתְתָּ devienne כָּרַת et יִהְנַצֵּל, יִנָּצֵל, cela se conçoit parce que les deux consonnes pareilles ne sont pas séparées par une voyelle. De même, des noms peu importants, comme les terminaisons d'une particule, l'augment, l'*u* du diminutif, n'ont pas empêché dans les langues occidentales, notamment en grec, la réunion de deux consonnes semblables (cf. παρρησία, ἀππέμψει, κάτθανε, de παραρ., ἀποπ., κατεθ., l'allemand Pille, de pilula, etc.). Mais, en hébreu, on sait que la moindre voyelle intermédiaire empêche la réunion de deux consonnes semblables, par exemple הִנְנִי, בֶּרֶכְךָ, וּבְבוֹא, לַמְמִתִּים. Or, que des voyelles fortes intermédiaires, bien plus, des voyelles significatives, puissent disparaître et que סָבְבוּנִי devienne סַבּוּנִי, que סָבַב et סָבְבוּ deviennent סֹב, סֹבּוּ, que de יַסָּבֵב sorte יָסֹב et de הִסָּבֵב, הֻסַּב, ceci ne peut s'expliquer par aucun phénomène semblable dans la langue hébraïque et on trouverait difficilement ailleurs des cas analogues. Il faut donc admettre que la flexion brève qui redouble la consonne est primitive et que c'est de là que dérive la flexion pleine par dédoublement des consonnes sur le modèle des racines fortes, parce que la séparation et la répétition des consonnes ont paru équivaloir au redoublement, quand on a eu besoin de deux syllabes. Ainsi, au lieu de קלל, que fournissent les dictionnaires, la forme qui est sortie immédiatement du germe de la racine קל était קַל (avec daguesch ; cf. pour l'aoriste βαλ, le présent βαλλ), d'où est sortie (avec la voyelle du mode) la forme verbale *qalla*, *yeqallu*, opposée à la forme nominale (avec la voyelle de cas) *qallu*, *qalli*. Ces formes se sont abrégées ensuite en קַל (parfait), יִקַּל et קַל (adjectif). Mais, pour pro-

duire un nom comme ברכה, un verbe comme וַיְכַבֵּד, il fallait, à la place de קַל, plutôt des formes קָלָלָה et יְקַלֵּל de קלל. Que tel a été le processus, c'est ce que montre 1° l'analogie phonétique. Si la contraction avait été la cause du redoublement, celle-ci devrait apparaître uniformément dans toutes sortes de sons. Mais de même que, dans les autres modes de redoublement, ce sont principalement ou exclusivement les consonnes les plus sonores qui y sont disposées (liquides et sifflantes), de même parmi les 212 racines ע"ע, 113 se terminent par des consonnes de ce genre (רנמל, שצמ), les quatre premières, qui sont les plus aptes au redoublement, en comptent à elles seules 77, tandis que les racines à consonnes explosives (דגב, תכפ, קס) n'en ont que 83 et les consonnes aspirées ה, ח, ע, n'en ont que 16 (et ע et ח sont très usitées à n'importe quelle place de la racine). 2° L'analogie de la formation des racines : on reconnaît dans toutes les langues que la période de décadence amène des abréviations, mais que dans la période de développement et d'épanouissement, les racines vont de la brièveté à l'extension. 3° L'analogie de la formation des mots dans la langue hébraïque, qui, pour renforcer le sens, au lieu du procédé primitif et général de redoublement interne, emploie dans une période postérieure la répétition des consonnes, sans que ces consonnes reviennent ensuite au redoublement. 4° L'analogie de la formation des racines et des mots dans les langues occidentales, qui, à côté du redoublement ou du renforcement, emploient aussi la répétition (cf. edo, ἔδομαι, ἐσθίω, ἐδήδεσμαι, ἐδωδή, γενέσθαι, γεννᾶν gignere, ἄρω, ἄρρω (d'où ἀρῶ, comme βαλῶ de βάλλω), à côté de ἄραρον (aor.), ἀραρίσκω. 5° La disproportion de difficulté entre la flexion brève et la flexion pleine (§ 1117) qui existe, de même que la circonstance que ce sont justement les formes les plus récentes (infinitif et participe) qui ont le plus souvent la forme pleine. »

Dans le § 1117 se trouve ce qui suit : « Du reste, cette triple manière de résoudre la tâche (c'est-à-dire de conjuguer des verbes géminés) est une dernière preuve que la flexion brève est primitive et ne provient pas de la contraction. Car, si la racine développée סבב et, par suite, la flexion, aussi simple que juste, סָבָבָה, סָבַבְתָּ avait existé en premier, on s'en serait sûrement tenu là, sans recourir à des expédients comme סַבּוֹת et des formes mutilées comme עָלַתָּ. »

Voilà, rendus aussi fidèlement que possible, les arguments de Böttcher quant aux racines géminées. Reprenons-les pour en voir la portée.

vav se maintient), on admet que, dans des verbes comme קָם, מַת, le *vav* a été introduit, puis rejeté, de sorte que קָם viendrait de קָוַם, *qawam*, *qa-am*, *qaam*, *qâm*, מַת de מָוֵת ou מָוִת, *mawît*, *ma-it*, *mait*, *mêt*, tout parle contre cette théorie : 1° les langues sémitiques répugnent à l'hiatus, de sorte que certainement, s'il y avait eu jamais des formes comme קָוַם, מָוִת, celles-ci auraient été conservées (avec l'allongement de *i* en *ê*) et n'auraient pu être abrégées et ensuite contractées. Nous voyons bien dans les formes nominales des mots comme יָוָן, יָוָן, דָוִד, et dans les verbes עָוְפָה, עָוַף, etc. ; 2° le קמץ que l'on suppose comme syllabe protonique dans קָוַם, etc. est inadmissible, car il se produit seulement quand la vocalisation est entièrement développée, tandis que, par exemple יִכּוֹן, à côté de יִכָּשֵׁל, ne montre pas trace du קמץ de כָּ, parce que יִכּוֹן vient directement de *yinkwan*, non pas de *yinkawan*, *yinkaan* ; 3° il est également possible ou plus probable, d'après l'analogie des verbes ע"ע (qui répondent aux ע"ו et ע"י comme σφάλλω, στέλλω à φαίνω, φθείφω), que des formes telles que קָם, מַת doivent s'expliquer par le simple allongement de la voyelle propre, sans admettre l'introduction d'un *vav*, dont il ne reste aucune trace orthographique, car l'*élif* de l'arabe *â* dans *qâma*, élif dont l'hébreu présente quelques exemples, mais en partie douteux, n'est que la marque habituelle de la prolongation qui se retrouve, par exemple, dans la terminaison nominale *ân*, dans des abstraits (!) comme *kitâb*, etc., sans la moindre trace du *vav*. Mais, de même que dans les verbes ע"ע une partie des formes, et précisément la plus ancienne, a renforcé la racine par le simple redoublement, tandis que la partie la plus récente des formes a remplacé le redoublement par la répétition des consonnes, là où la flexion l'exigeait, de même pour les ע"ו on a pu se contenter d'abord d'allonger la voyelle propre de קָם, מַת, et c'est, dans la suite, là où la voyelle significative le permettait ou le demandait, qu'on a été plus loin et qu'on a allongé les formes au moyen du *vav*. En arabe, à la vérité, la flexion de *qâma*, *qoumta*, etc. paraît, à cause de l'*ou* de *qoumta*, indiquer que le *vav* s'était introduit au parfait du *qal*, sans pouvoir se maintenir à cause de la double consonne à l'état de *au* ou *oû*. Mais cela prouve seulement que, en arabe, de même qu'on a poussé plus loin la répétition de la consonne dans les ע"ע, de même dans les ע"ו on a étendu l'emploi du *vav*, pour rendre les formes plus pleines, comme cette langue l'a fait pour le participe *qal* et pour toutes les formes qui appartiennent à nos quatrième et cinquième conjugaisons. Au parfait actif *qal*, l'hébreu a encore conservé la forme ancienne et authentique

qamta, conforme à la voyelle significative, et l'arabe *qoumta* en est visiblement l'altération, ayant été modelé sur l'imparfait *yaqouloûna*, *yaqoutna*, impératif *qoûtoû*, *qoutna* ; 4° maintes formes des rares racines ע"ו où l'allongement interne de la voyelle est dû à l'affaiblissement de la consonne médiale ne s'expliqueraient pas du tout, si, pour chaque קמץ, il fallait supposer un *vav* qui aurait été rejeté, cf. le chaldéen מְהָךְ, יְהָךְ, en hébreu מְהַלֵּךְ, יְהַלֵּךְ, part. אָץ à côté de אלץ, שָׁר sans doute de שנר, cf. כנר. »

Böttcher combat ensuite la théorie d'Olshausen d'après laquelle le i de יָבוֹשׁ, יָכוֹן, proviendrait d'un ancien *a* long. Comme Böttcher reconnaît lui-même que יָבוֹשׁ, יָכוֹן ont un *vav* radical, ce qu'il en dit n'intéresse pas la question de la bilitéralité des racines ע"ו. Nous allons donc seulement reprendre ses quatre premiers arguments :

L'horreur des langues sémitiques pour l'hiatus aurait, d'après lui, empêché *qawam* et *mawit* de devenir *qaam*, *mait*. Mais, d'abord, *qawam* a pu donner directement *qâm*, et *mawit*, *mêt*, sans passer par *qaam*, *mait*, l'affaiblissement du *vav* coexistant avec la fusion des deux voyelles. Et, ensuite, il n'y a pas plus d'hiatus pour un Sémite dans *qa-am* que dans *qawam*, car devant le second *a* de *qaam*, il vient tout naturellement un *alef*. Böttcher lui-même admet que l'arabe *qâim* vient de *qâwim*, donc *qa-am* pourrait venir de *qaam*, et *ma-it* de *ma-wit*.

Le second argument de Böttcher est peu clair. Veut-il dire que, nulle part, dans les verbes ע"ו, on n'aperçoit de trace de la voyelle *a* qu'aurait eue la première radicale ? cela n'aurait rien d'étonnant dans l'hypothèse de la contraction.

En troisième lieu, Böttcher invoque l'analogie des verbes géminés. Nous avons vu ce qu'il faut en penser. Il s'appuie aussi sur la distinction entre les temps primaires et les temps secondaires, mais cette distinction n'est pas plus fondée pour les verbes ע"ו que pour les verbes ע"ע, car le participe קָם est bilitère comme le parfait קָם.

Le quatrième argument est tiré de l'araméen מְהָךְ, יְהָךְ = מהלך, יהלך, pour ne pas parler de אָץ, שָׁר, dont la dérivation indiquée par Böttcher est plus que douteuse. D'après Böttcher, ce verbe prouverait que tout קמץ ne suppose pas un *vav*, puisque, dans ce verbe, c'est un *lamed* qui a été rejeté. Mais il nous semble que ce verbe prouve contre la thèse de Böttcher. Car, si l'on reconnaît que יהך vient de יהלך, on nous autorise par là même à soutenir que dans les verbes qui montrent des traces de *vav*, le קמץ pro-

vient d'une contraction de deux voyelles entre lesquelles le *vav* a disparu.

En résumé, si pour les verbes ע״ע Böttcher a fourni quelques arguments spécieux en faveur de la bilitéralité des racines, pour les verbes ע״ו les raisonnements du savant grammairien sont obscurs ou inadmissibles.

Afin d'appuyer la théorie de Böttcher, on a fait valoir un autre argument. On a soutenu que certaines formes des verbes auraient été difficiles à prononcer sans contraction, par exemple קוֹם *quoom*[1]. Mais on peut répondre que des formes semblables se trouvent en latin. Or, les Sémites avaient le gosier au moins aussi souple que les Aryens. Il n'y a pas une forme verbale ou nominale dans les racines ע״ו qu'il ait été impossible d'articuler, quand ces racines étaient traitées comme les racines fortes.

Enfin, il y a des raisons qui me paraissent militer très fortement en faveur de la trilitéralité absolue des racines hébraïques. Je ne parlerai pas ici des formes trilitères qu'on trouve en araméen ou en éthiopien. On pourrait répondre avec Böttcher que l'araméen ou l'éthiopien ont poussé la trilitéralité plus loin que l'hébreu, réponse très commode, car là où nous n'apercevons pas la troisième radicale on nous dit qu'elle n'a jamais existé, et là où elle se montre, on nous dit que c'est une forme secondaire. De cette façon on se tire toujours d'embarras. Mais, je demanderai pourquoi on admet seulement la bilitéralité des racines ע״ע et ע״ו, quand on reconnaît la trilitéralité des racines מ״ו et ל״י. En quoi celles-ci sont-elles moins vocaliques que les ע״ו? Si l'on admet que le *vav* est tombé dans יָשַׁב, pourquoi n'aurait-il pas disparu dans יוֹם? Et si קַל est plus primitif que סבב, pourquoi יפנו où le *yod* radical est invisible, ne serait-il pas plus original que la forme poétique יִקְוֶיהָ? Les partisans de la bilitéralité auraient dû déduire de leur théorie toutes les conséquences qu'elle comporte.

Ensuite, en ce qui concerne les verbes géminés, on dit que la forme קַל est plus ancienne que la forme סבב. Mais on sait que la forme brève appartient aux verbes qualificatifs ou d'état, tandis que la forme longue est réservée aux verbes d'action. Ceux-ci ne sont certes pas plus modernes que ceux-là. Il n'y a donc pas, dans קַל et סבב, deux stades successifs d'une même forme. סבב répond à קטל et קַל à כבד. Or, כבד étant trilitère au même titre que קטל, comment se fait-il que סבב soit trilitère et קַל bilitère? Dans

[1] C'est ainsi que nous comprenons l'assertion de M. Kautzsch (*Grammaire hébraïque*, p. 190, note), qui dit qu'on arrive à des combinaisons de sons invraisemblables, quand on ramène les formes verbales des ע״ו au type קוֹם.

la théorie de la contraction l'explication en est toute simple. La voyelle *a*, qui est très forte, a empêché la réunion des deux consonnes, tandis que la voyelle *i*, propre aux verbes qualificatifs, étant très faible, n'a pu le faire. *Sababa* est donc devenu *sabab*; mais *qatila* est devenu *qatla*, puis *qal*. De même, au participe, la voyelle longue de *sâbib* a empêché la contraction, mais *qatil* est devenu *qal*.

Pour les verbes ע"ו, on prétend établir une distinction entre les véritables verbes ע"ו et ע"י, qui conservent toujours leur *vav* ou leur *yod*, comme חָוַר, עָיַף et les verbes vocaliques קוּם, שִׂים. Mais on n'a pas remarqué que tel verbe est vocalique dans une langue et consonantique dans une autre. Ainsi, on ne peut raisonnablement séparer le verbe עוז « se réfugier » du verbe arabe *'awîza* « manquer (d'une chose) ». Faudrait-il dire que la racine עוז est restée bilitère en hébreu et est devenue trilitère en arabe? Inversement גרע « périr », répond à l'arabe *djâ'a* « être affamé ». Ici c'est le mot arabe qui est bilitère et le mot hébreu qui est trilitère.

Sans aucun doute, ce sont des raisons d'euphonie qui ont empêché la contraction de quelques racines ע"ו et ע"י. On comprend très bien que, lorsque la troisième radicale était un *yod*, il était impossible que le *vav* médial disparût. C'est pourquoi les verbes לוי, דוי, אוי, etc. ne peuvent pas perdre leur *vav*. Les autres verbes hébreux qui maintiennent le *vav* ont tous une gutturale dans la racine. Ce sont גוע, חור, עול, עור, עוה, צוח, רוח, שוע et עוף. Sur ces neuf verbes, plusieurs peuvent être, en outre, des dénominatifs et quatre d'entre eux ne sont usités qu'au *piel* : עול, עור, עוה et שִׁוַּע.

L'influence de la gutturale se montre aussi dans les noms זְוָעָה, שוּעָה, רוּחָה, צוּחָה (dont on trouve l'état construit שַׁוְעַת). Tous les noms de la même forme tirés de racines ע"ו qui n'ont pas de gutturale sont contractés. Il n'y a donc aucune différence à établir entre les verbes vocaliques et les verbes ע"ו. En règle générale, il y a contraction, exceptionnellement le *vav* et le *yod* se maintiennent.

Enfin, comment expliquerait-on, si les racines ע"ו n'étaient pas devenues absolument trilitères, qu'un certain nombre d'entre elles soient devenues ע"ה, notamment en araméen, par exemple רוץ = רהט, בוש = בהת ; cf. נהורא et נורא = *nâr* et *noûr* ? Dira-t-on là aussi que l'araméen a été plus loin que l'hébreu dans la voie de la trilitéralité ? Il est infiniment plus simple de reconnaître que les ע"ו sont trilitères.

En résumé, il n'y a pas, à notre avis, de raisons sérieuses pour abandonner en grammaire sémitique le grand principe de la trilitéralité des racines : il y en a, au contraire, pour rester fidèle à la théorie proclamée par Hayyoudj, il y a maintenant près de dix siècles.

Encore un mot. Si la contraction des racines géminées ע"ו et ע"י s'est produite dans toutes les langues sémitiques, elle n'a pas suivi partout des règles identiques. On n'a qu'à comparer l'hébreu סבב et l'arabe *sabba*, l'hébreu et l'araméen *qamta* avec l'arabe *qoumta*. On peut en conclure que, lorsque les langues sémitiques se sont séparées, les racines faibles n'avaient pas encore subi de contraction ; elles avaient donc été jusque-là traitées comme des racines fortes.

MAYER LAMBERT.

LES SOURCES TALMUDIQUES

DE L'HISTOIRE JUIVE

I

ALEXANDRE JANNÉE ET SIMON BEN SCHÉTAH.

Que de mal se sont donné les savants, depuis Krochmal jusqu'à notre regretté maître Joseph Derenbourg, pour découvrir dans les sources talmudiques des renseignements sur l'histoire juive avant l'ère chrétienne, et que restera-t-il un jour de ce labeur prodigieux ! Quand on reprend froidement tous ces textes sur lesquels on a cru pouvoir édifier des constructions historiques, on est tout surpris d'en reconnaître la fragilité : ce sont très souvent de simples *agadot*, des anecdotes imaginées de toutes pièces en vue de l'édification ou même de l'amusement des lecteurs. La démonstration de cette thèse exigerait un volume : je voudrais, pour illustrer cette observation, étudier seulement un récit relatif à Alexandre Jannée que tous les savants juifs considèrent comme authentique. Il est ainsi conçu :

Baraïta : Trois cents naziréens montèrent [à Jérusalem] au temps de Simon b. Schétah; cent cinquante trouvèrent une porte (pour se dispenser de l'offrande réglementaire du sacrifice), cent cinquante ne le purent pas.

[Récit, en araméen] : « Il alla chez le roi Jannée et lui dit : Il y a ici trois cents naziréens qui ont besoin de neuf cents sacrifices [1]. Donne, toi, la moitié, sur tes biens, et moi je fournirai l'autre, sur le mien. Le roi lui envoya quatre cent cinquante bêtes. — On vint accuser Simon de n'avoir rien donné [2]. A cette nouvelle, le roi s'emporta. Simon, l'apprenant, s'enfuit.

[1] *Berèschit Rabba*, XCI, et *Kohélet Rabba*, VII, 11, ajoutent : « et ils ne les ont pas ».
[2] *Ber.* et *Koh. Rab.* : « Sache que tout ce qu'ils ont offert venait de toi, mais que Simon b. Schétah n'a rien donné du sien ».

Quelque temps après, des princes de l'empire parthe vinrent [en Judée] et, pendant le repas, dirent au roi : Nous nous souvenons d'un vieillard qui disait devant nous des paroles de sagesse (מילין דחכמה)[1]. — Le roi leur conta alors l'histoire de Simon. — Fais-le venir[2].

Le roi dit à la reine de le mander[3]. — Donne ta parole, et il viendra[4].

Simon arriva et se plaça entre le roi et la reine. Jannée lui demanda pourquoi il s'était ainsi moqué de lui. — Je ne me suis pas moqué de toi : toi, tu as donné ton argent, et moi, ma science. — Pourquoi t'es-tu enfui ? — Parce que j'avais appris ton irritation et je me suis appliqué ces versets : « Cache-toi un peu de temps, que soit passée la colère », et « L'avantage de la connaissance de la sagesse, c'est de nourrir celui qui la possède[5] ». — Pourquoi t'es-tu placé entre le roi et la reine ? — Parce qu'il est dit dans le Livre de Ben Sira : « Élève-la, et elle t'élèvera et te placera entre les princes »[6]. — Prends une coupe et dis la bénédiction. — On lui donna une coupe et il dit : Bénissons [Dieu] pour la nourriture prise par Jannée et ses convives[7]. — Tu es donc toujours aussi entêté[8] ! — Que fallait-il dire ? « Bénissons Dieu pour la nourriture que nous n'avons pas prise[9] ? » — Qu'on lui serve à manger, commanda le roi. — Après avoir mangé, Simon récita : « Bénissons Dieu pour la nourriture que nous avons prise[10]. »

M. Derenbourg, s'appuyant sur ce récit, dit : « Les sentiments de la reine, ouvertement favorables aux Pharisiens, contrebalancèrent pendant les premières années de ce règne l'aversion que ce parti inspirait au roi. Simon b. Schétah s'attira le premier le ressentiment de Jannée ». Fut-il le premier ou le dernier, nous l'ignorons, et ce texte ne le dit pas. Il nous apprend seulement que Simon était au mieux avec le roi, qu'il

[1] *Ber.* et *Koh. Rab.* : מילי דאורייתא « des paroles de la Loi », altération manifeste.

[2] Manque toute cette phrase dans *B.* et *K. R.*

[3] « Il dit à Salmaté, sa sœur (sœur de Simon), femme de Jannée. » *K. R.*

[4] « Et envoie-lui ton anneau. Ainsi fit-il. » *B.* et *K. R.*

[5] Le deuxième verset manque dans *B.* et *K. R.*

[6] *K. R.* ajoute : « Tu vois combien je t'honore. — Ce n'est pas toi qui m'honores, mais ma science, car il est dit : Élève-la et elle t'élèvera ». Cette addition n'est qu'une sorte de reprise de la phrase précédente, et provient sans doute de *Berachot*, 48 *a*. Elle n'est pas dans *B. R.*

[7] « Je n'ai jamais entendu le nom de Jannée dans la prière. » *B.* et *K. R.* Autre addition, probablement.

[8] Autre version dans *K. R.* : « Quelle bénédiction dirai-je ? Béni soit celui qui a permis a Jannée de manger ? »

[9] « Béni soit (Dieu) pour ce que nous avons mangé ? Je n'ai rien mangé. » *B.* et *K. R.*

[10] J. *Berachot*, 11 *b* ; j. *Nazir*, 54 *b* ; *Berèschit Rabba*, XCI ; *Kohélet Rabba*, sur VII, 11.

était un des familiers de sa maison, son convive des grandes cérémonies, et que, pour lui avoir joué un mauvais tour, il fut obligé de s'enfuir. Ce récit ne nous présente donc pas l'exil de Simon comme une conséquence de l'hostilité montrée par Alexandre Jannée aux Pharisiens. Il faut recourir à une autre « relation » pour apprendre que Simon ben Schétah fut obligé de se cacher afin d'échapper aux persécutions dont les Pharisiens eurent à pâtir sous le règne d'Alexandre Jannée. C'est le fameux passage du Talmud, biffé par la censure, où il est raconté que, lors de l'exécution, par ce roi, des Pharisiens, Simon fut mis en sûreté par la reine, sa sœur, tandis que Josué b. Perahia et Jésus s'enfuyaient à Alexandrie [1]. Seulement, ce texte lui-même condredit nettement les raisons invoquées par le Talmud de Jérusalem : ici, c'est la malice de Simon, là, c'est la lutte de Jannée contre les Pharisiens qui amène la retraite de Simon. Si tant est qu'une de ces deux sources soit historique, celle de *Sota* paraît plus digne de foi.

Nous admettrons, si l'on veut, que la reine avait caché son frère tout près du palais royal : on a besoin de lui, il arrive incontinent, sans qu'on ait eu le temps même de se lever de table ! Mais pourquoi a-t-on besoin de lui ? Pour satisfaire au désir de princes ou d'ambassadeurs parthes, qui, semble-t-il, viennent fréquemment honorer Jannée de leur visite. Ces relations entre la cour de Parthe et le roi hasmonéen sont-elles vraisemblables et n'a-t-on pas commis ici un anachronisme, car les Parthes ne viennent que bien plus tard en Judée ? Nous ne nous arrêterons pas à ce détail, et nous concéderons, si on le veut encore, malgré le silence de Josèphe, que l'éclat de la grandeur des Hasmonéens avait attiré en Judée les envoyés des Parthes. Mais que désirent ces hauts personnages ? Entendre de nouveau les paroles de sagesse מילי דחכמה du savant juif. Or, nous savons exactement ce qu'on entendait par « paroles de sagesse ». Dans le langage du Talmud et du Midrasch, ces mots signifient toujours « bons tours, traits d'esprit, malices ». C'est précisément le terme dont se sert le Midrasch sur les Lamentations dans ce chapitre bien connu où sont relatés les bons mots, facéties, reparties spirituelles des Jérusalemites.

[1] *Sota*, 47 *a* et *Sanhédrin*, 107 *b*. Et ce passage lui-même est en contradiction avec *Haguiga*, II, 2, où, au lieu de Josué b. Perahia, c'est Juda ben Tabaï qui se retire à Alexandrie et que Jérusalem redemande à la communauté juive d'Alexandrie. Les circonstances diffèrent, cela va sans dire : c'est par modestie que Juda, pour ne pas être nommé Nasi, s'exile à Alexandrie ; mais on le rappelle avec la même formule que Simon emploie pour Josué : la communauté de Jérusalem écrit à sa sœur cadette de lui renvoyer son fiancé, qui se cache près d'elle.

Un exemple seulement : Un Jérusalemite, se trouvant à l'étranger et sentant sa fin approcher, confie ses biens à son hôte en lui disant : Si mon fils vient de Jérusalem et fait trois « choses de sagesse » תלת מילין דחכמתא, tu lui donneras ma fortune, sinon tu la garderas. Or, chacun s'engagea, dans la ville, à ne pas indiquer l'adresse du dépositaire. Après la mort de son père, le fils arrive aux portes de la ville. Il y voit un homme portant une charge de bois, il lui demande s'il veut la lui vendre ; l'homme y consent, et l'étranger lui dit de la porter chez l'hôte de son père. Et il le suit. Grand étonnement de l'hôte, qui reconnaît là le premier bon tour convenu : הא מילא חדא.

Aussi bien, le rôle de Simon b. Schétah est celui d'un plaisant qui s'amuse de la naïveté de ses interlocuteurs et paie son écot avec ses malices. Le roi fournit son argent pour les sacrifices des naziréens, lui sa science. On l'appelle, il se met à la place d'honneur. Mais on ne lui offre rien ; patience ! il se fera servir grâce aux bons tours qu'il a encore dans son sac.

C'est l'esprit des fabliaux, et il ne serait pas difficile de découvrir dans la littérature du moyen âge des parallèles nombreux. Mais ce serait peine inutile : la littérature juive de Palestine nous a conservé des traits d'une ressemblance étonnante avec ceux dont nous nous occupons. Et c'est encore le Midrasch sur les Lamentations qui nous les offrira.

« Un Athénien vint à Jérusalem et y rencontra un enfant. Il lui donna quelques pièces de monnaie en lui disant : « Apportenous des figues et du raisin. » — « Tu as bien dit (*à nous*), riposta l'enfant, à toi pour ton argent, à moi pour mes jambes. »

Dans l'historiette que nous avons rapportée plus haut, le Jérusalemite, par sa malice, réussit également à bien se régaler à table au grand désappointement de ses convives. On sert cinq pigeons, et le maître de la maison lui dit de les partager : il en met un entre l'homme et sa femme, un autre entre ses deux fils, un troisième entre ses deux filles, et les deux autres devant lui — c'est le deuxième tour.

Le soir, on sert une oie grasse. On lui demande encore de procéder au découpage : il donne la tête au chef de la maison, les entrailles à sa femme, les deux cuisses aux deux fils, les deux ailes aux deux filles, et le restant, il le garde, — c'est le troisième tour.

Le maître de la maison se décide alors à l'interroger sur les motifs de sa conduite : inutile de les dire, tout le monde les connaît, car ces facéties se sont répandues dans tous les pays [1].

[1] Voir Benfey, *Orient und Occident*, I, 144.

Notre anecdote n'est donc qu'un récit populaire, sans prétention, et dont il ne saurait être fait état pour l'histoire. Elle est probablement un produit de l'imagination palestinienne. Aussi, en passant en Babylonie, a-t-elle perdu sa pointe. Voici, en effet, comment elle est contée dans le Talmud de Babylone (*Berachot*, 48*a*) :

Le roi Jannée et la reine prenaient leur repas ensemble. Mais comme il avait tué les rabbins, il n'y avait plus personne pour dire la bénédiction. Il dit à sa femme : Qui nous donnera quelqu'un qui fasse la bénédiction pour nous ? — Jure-moi, lui dit-elle, que si je t'amène quelqu'un, tu ne le molesteras pas. — Il lui en fit le serment. Alors elle fit venir son frère, Simon b. Schétah, et le plaça entre le roi et elle. — Le roi dit à Simon : Vois l'honneur que je te fais. — Ce n'est pas toi qui m'honores, mais la Loi, car il est dit : Elève-la et elle t'élèvera (Prov., IV). — Le roi dit à la reine : Tu vois qu'il n'a aucun respect. — On lui donna une coupe pour qu'il fît la bénédiction. Il dit : Comment réciter ? Béni [soit Dieu] pour ce qu'a mangé Jannée et *ses convives ?* Il but alors sa coupe ; on lui en donna une autre, et il prononça la formule ordinaire.

Il est visible que ce récit n'est qu'une altération de celui du Talmud de Jérusalem. S'il en fallait une preuve, les mots *et ses convives* la fourniraient, car ces mots ne se comprennent que dans la version qui ne fait pas dîner le roi en tête à tête avec sa femme.

L'altération — intentionnelle ou non — a surtout pour objet d'expurger le récit des traits qui semblent trop plaisants pour un docteur aussi vénéré que Simon b. Schétah, dont la gloire est restée si populaire qu'elle a, pour ainsi dire, éclipsé celle de tous les docteurs de la période hasmonéenne. Simon b. Schétah est, en effet, demeuré le type du rabbin en lutte avec les princes Macchabéens ; voilà pourquoi il apparaît tout le long de l'histoire de ces rois de Judée [1].

Le récit babylonien n'est donc pas une tradition parallèle à celle du Talmud de Jérusalem et pouvant la corroborer [2]. Il nous reste donc, pour écrire l'histoire de la rupture d'Alexandre Jannée avec Simon b. Schétah, une anecdote populaire, destinée à l'amusement du lecteur : ce n'est pas un document de haut prix.

[1] C'est lui qui, par exemple, est substitué à Samées dans le fameux récit du jugement d'Hérode, *Sanhédrin*, 19 *a*. Il est vrai qu'Hérode — si toutefois c'est bien lui — est l'esclave de Jannée. C'est également lui qui fait des reproches à Honi, contemporain des luttes d'Aristobule II et d'Hyrcan II.

[2] Le trait de l'exécution des rabbins était connu de l'auteur de ce récit par la relation que nous allons étudier dans le chapitre suivant.

II

La rupture de Jannée avec les Pharisiens.

Le nom de Simon b. Schétah est mis encore en relation avec celui de Jannée dans un récit qui offre avec ceux que nous venons de citer un contraste remarquable. Nous le reproduisons à cause des observations qu'il suggère [1].

תניא מעשה בינאי המלך שהלך לכוחליה שבמדבר וכיבש שם ששים כרכים ובחזרתו הידה שמח שמחה גדולה וקרא לכל חכמי ישראל אמר להם אבותינו היו אוכלים מלוחים בזמן שהיו עסוקים בבנין בית המדרש אף אנו נאכל מלוחים זכר לאבותינו והעלו מלוחים על שולחנות של זהב ואכלו והיה שם אחד איש לץ לב רע בליעל ואלעזר בן פועירה שמו ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך ינאי המלך לבם של פרושים עליך ומה אעשה הקם להם בציץ שבין עיניך הקים להם בציץ שבין עיניו היה שם זקן אחד ויהודה בן גדידיה שמו ויאמר יהודה בן גדידיה לינאי המלך ינאי המלך רב לך כתר מלכות הנח כתר כהונה לזרעו של אהרן שהיו אומרים אמו נשבית במודיעים ויבוקש הדבר ולא נמצא ויבדלו חכמי ישראל בזעם ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך ינאי המלך הדיוט שבישראל כך הוא דינו ואתה מלך וכהן גדול כך הוא דינך ומה אעשה אם אתה שומע לעצתי רומסם ותורה מה תהא עליה הרי כרוכה ומונחת בקרן זוית כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד [2] מיד ותוצץ הרעה על ידי אלעזר בן פועירה ויהרגו כל חכמי ישראל והיה העולם משתומם עד שבא שמעון שטח והחזיר את התורה שישנה.

Baraïta. Le roi Jannée était allé à Cohlit du désert et y avait conquis soixante villes. A son retour, il manifesta une grande joie et, appelant les sages d'Israël, leur dit : Nos ancêtres mangèrent des herbes salées lorsqu'ils travaillèrent à la construction du temple, mangeons-en aussi en souvenir de nos ancêtres. On servit donc des herbes salées sur des tables d'or, et le repas eut lieu. Là se trouvait un homme railleur, au cœur méchant, vaurien, nommé Eléazar, fils de Poèra. Celui-ci dit au roi Jannée : Roi Jannée, le cœur des Pharisiens t'est hostile. — Que faire ? — Lève-toi devant eux avec la plaque frontale (insigne du grand-prêtre). — Il le fit. — Parmi les assistants était un vieillard du nom de Juda, fils de Guedidiah. Celui-ci dit au roi Jannée : Roi Jannée, qu'il te suffise de la couronne royale ; laisse la couronne pontificale à la postérité d'Aron, car on

[1] *Kiddouschin*, 66 *a*.
[2] Ici insertion d'une remarque faite à ce propos par R. Nahman b. Isaac.

disait que sa mère avait été faite prisonnière à Modine. On fit une enquête sur la chose, sans résultat. Alors les sages d'Israël se séparèrent avec colère. Eléazar, fils de Poèra, dit au roi Jannée : Roi Jannée, un simple Israélite aurait tel droit, et toi qui es roi et grand prêtre, tu ne l'aurais pas ? — Que faire ? — Si tu veux suivre mon conseil, foule-les aux pieds. — Mais quel sera le sort de l'étude ? — Elle est ouverte à tout venant; que ceux qui le veulent, s'y vouent ! Aussitôt la persécution fleurit à l'instigation d'Eléazar, fils de Poèra, et les sages d'Israël furent exterminés. Le monde resta dans la désolation jusqu'à la venue de Simon b. Schétah, qui rétablit la Loi dans son ancien état.

On sait que ce récit ressemble beaucoup à celui que Josèphe (*Antiquités*, XIII, 10, 5-6) nous fait de la rupture de Jean Hyrcan avec les Pharisiens.

Dans Josèphe aussi, c'est à la suite de ses expéditions heureuses que le roi invite les Pharisiens à un repas. Un docteur lui demande également de renoncer au pontificat pour ne conserver que le pouvoir politique. Ce conseil est motivé par le bruit qui court et d'après lequel la mère de Jean Hyrcan a été faite prisonnière sous le règne d'Antiochus. Ce bruit n'était pas fondé. Un Sadducéen prend prétexte de cette insulte pour exciter le roi à sévir contre les Pharisiens. Le roi, cédant à son conseil, se sépare des Pharisiens.

Les variantes sont, il est vrai, nombreuses. D'abord, la relation talmudique remplace Jean Hyrcan par Jannée, c'est-à-dire Alexandre Jannée. Mais cette divergence s'explique sans peine. Pour les docteurs de la Mischna, il n'y a eu qu'un roi hasmonéen hostile aux Sadducéens, c'est Alexandre Jannée. Les souvenirs laissés par ce tyran étaient dans la mémoire de tous. Ils étaient, d'ailleurs, si accablants pour ce roi, que l'auteur du récit copié sottement par Josèphe, et qui était un ennemi des Pharisiens — c'est vraisemblablement Nicolas de Damas[1] — n'a pu

[1] M. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, V, p. 117, dit : « L'histoire de ces temps nous a été transmise par les pharisiens, cancaniers, exagérateurs, se plaignant toujours. » Il est impossible de se tromper plus lourdement. Ce n'est assurément pas un Pharisien qui déclare que les Pharisiens « avaient offensé le roi lorsque, non contents de lui faire la guerre eux-mêmes, ils avaient appelé l'étranger à leur secours, sans compter d'infinis outrages qu'ils lui avaient faits » ; que, au moment de mourir, Alexandre conseilla à sa femme de gagner par la dissimulation l'affection des Pharisiens, qui n'agissent que par intérêt et qui disent du mal d'autrui uniquement par envie ou par haine ». Ce n'est pas non plus un Pharisien qui raconte que ceux de son parti, trompés par les démonstrations de Salomé, et sur la seule promesse qu'ils auraient toute autorité, changèrent en affection la haine qu'ils avaient conçue contre le roi » ; qui ajoute : « Salomé n'avait que le nom de reine, les Pharisiens jouissaient de tout le pouvoir que donne la royauté ; seuls les Pharisiens troublaient l'État, etc. ». — M. Renan dit encore, p. 108, à propos du meurtre d'Antigone par

passer sous silence les persécutions cruelles qu'il fit subir au parti qu'il détestait. Par une loi presque constante de la *poétique* talmudique, Jannée a concentré en lui tous les traits de ses prédécesseurs et de ses successeurs, comme certains héros du bien ont absorbé, en quelque sorte, toutes les qualités de leurs émules.

D'ailleurs, la ligne de *Kiddouschin* où il est parlé de Simon b. Schétah montre suffisamment que ce docteur n'a exercé son activité bienfaisante qu'à une époque postérieure, sous un autre règne assurément.

Autres divergences : parmi les villes ou provinces conquises par Jean Hyrcan n'en figure aucune qui porte le nom de Cohlit. Le Pharisien ne s'appelle pas Guedidiah, mais Eléazar, ni le Sadducéen Eléazar, mais Jonathas; enfin, d'après Josèphe, Jean Hyrcan n'alla pas si loin que Jannée : il se contenta de rompre avec les Pharisiens, à abroger les lois que ceux-ci avaient imposées au peuple et à décréter des peines contre ceux qui continueraient de les observer.

Ces divergences sont, à la vérité, notables, mais elles ne dépassent pas celles qui s'observent souvent dans les récits parallèles qui se ressemblent le plus. Elles sont néanmoins assez importantes pour qu'on écarte l'idée d'un emprunt fait par la *baraïta*, nous ne dirons pas à Josèphe — les Juifs des premiers siècles n'ont pas connu l'ouvrage de leur compatriote, — mais même à la source où a puisé le célèbre historien. L'auteur du récit que nous étudions avait, pour cela, entre autres, une raison majeure : il ne devait pas être friand de la lecture d'écrits hostiles aux Pharisiens. Or, tel est incontestablement le caractère de l'ouvrage que Josèphe a copié, en racontant cet épisode de l'histoire de Jean Hyrcan. Car voici dans quels termes il entre en matière : « Le bonheur d'Hyrcan lui attira l'*envie* des Juifs, mais particulièrement de ceux de la secte des Pharisiens ; ils ont un tel crédit parmi le peuple qu'il embrasse leur sentiment, lors

Aristobule : « Les pharisiens, furieux du mauvais succès de leur intrigue, présentèrent la chose sous un jour odieux et répandirent sur Aristobule les plus noires calomnies. Les crimes dont on chargea la mémoire de ce prince paraissent avoir été des inventions de ce parti rogue et malveillant, dont toutes les malignités étaient accueillies par l'opinion avec beaucoup de légèreté. » Or, le même récit qui noircit ainsi Aristobule raconte que la reine, c'est-à-dire Salomé, se montra plus cruelle encore que son mari, en attirant Antigone dans le guet-apens où il devait trouver la mort. Un membre du parti qui célébrait si hautement les vertus de Salomé, la vraie reine selon le cœur des Pharisiens, aurait ainsi fait de leur idole une criminelle odieuse ! Que Josèphe ait utilisé, pour écrire l'histoire d'Aristobule, deux ouvrages à tendances opposées, l'un sévère pour ce roi, l'autre louant sa douceur, sa modestie et l'éclat des services qu'il rendit à ses sujets, l'hypothèse peut se soutenir; mais, sans aucun doute, celui qui met en scène Salomé rivalisant de cruauté avec son mari ne peut avoir été écrit par un Pharisien.

même qu'ils sont contraires à ceux des rois et des pontifes. » Cette façon de parler n'est certainement pas d'un Pharisien.

L'analogie de notre relation avec celle de Josèphe n'en est que plus digne d'attention. Examinons-en les détails.

C'est au retour d'une expédition heureuse, signalée par la conquête de villes, que le roi hasmonéen invite les Pharisiens à sa table. — On sait avec quelle parcimonie les traditions rabbiniques nous ont conservé le souvenir des faits et gestes des princes Macchabéens. En particulier, la mémoire de leurs campagnes n'a pas dû être entretenue avec amour par les docteurs pharisiens : une des raisons de l'hostilité de ce parti à l'égard des princes régnants a justement été sa répugnance pour ces nouvelles mœurs militaires introduites par les descendants des Macchabées. Tous les historiens sont d'accord sur ce point.

D'autre part, les traditions conservées dans les *baraïtot*, surtout quand elles se rapportent à cette époque lointaine, sont généralement très vagues et ne manifestent aucun goût pour ces détails circonstanciés. En particulier, les renseignements géographiques y font ordinairement défaut. Le nom de כוחלית, Cohlit, qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans le Talmud, n'a donc pas été emprunté au vocabulaire géographique où l'on pouvait puiser au hasard. Sa présence dans notre récit est déjà la preuve certaine de la singularité de ce document. Les noms des personnages qui jouent les premiers rôles en cette circonstance ne sont pas moins curieux, ce ne sont pas ceux qu'on invente d'ordinaire pour donner plus de couleur au récit, ce ne sont pas des Eléazar ou des Simon quelconques : Eléazar, fils de Poèra, et Juda, fils de Guediah n'apparaissent que dans ce passage [1].

Autre particularité à noter, c'est le seul passage où le titre de Pharisien ne comporte pas d'idée malveillante. On sait que cette qualification n'est jamais prise par les Pharisiens [2] ; ce sont toujours les Sadducéens qui l'emploient. On la rencontre, d'ordinaire, dans les controverses entre Pharisiens et Sadducéens ; ces der-

[1] Dans j. *Maaser Schéni*, 56 *d*, fin, et j. *Sota*, 24 *a*, des rabbins rapportent, au nom de R. Josué ben Lévi (IIIe siècle), une tradition qui fait vivre à l'époque des rois hasmonéens un certain Eléazar, fils de Pahora, et Juda, fils de Petora (ou Pachora). Mais, outre que la ressemblance entre ces noms et ceux de notre récit n'est pas sensible, il est visible que ces deux personnages ne sont pas l'un un Pharisien, l'autre un Sadducéen ; ce sont probablement des prêtres coupables d'excès. Voici le passage : ...בשם ר׳ יהושע בן לוי בראשונה היה מעשר נעשה לשלשה חלקים שליש למכרי כהונה ולויה ושליש לאוצר ושלים לעניים ולחברים שהיו בירושלים משבא אלעזר בן פחורה ויהודה בן פחורה נושלין אותן בזרוע... (var. פכורה)

[2] Sauf pour désigner des catégories spéciales de Pharisiens, qui se distinguent de la masse.

niers interpellent leurs adversaires, en leur disant : « Vous autres Pharisiens ». A quoi ceux-ci répondent : « Vous autres Sadducéens ». Et ces controverses ont toujours eu lieu. Ici, il est vrai, c'est un Sadducéen qui se sert de l'expression « Pharisiens », mais il n'apostrophe pas ses adversaires. Le ferait-il, que le récit devrait être tenu pour aussi authentique, au moins, que ceux où les deux partis sont mis en présence.

Plus dignes d'attention sont le style et la langue de notre *baraïta*. Où trouve-t-on, dans tout le Talmud, des expressions ou tournures semblables à celles-ci : אוש לץ לב רע בליעל, ויבדלו״ לבם״ עליך, ותוצץ הדעה, הקם להם בצרץ׳, בדעם ? Bien plus, le langage, comme celui de Ben Sira, ne répugne pas au pastiche, témoin la phrase : ויבקוש הדבר ולא נמצא (imitée d'Esther, II, 25). Enfin, et ce détail est le plus caractéristique, l'emploi du passé historique, avec le *vav conversif*, qui a complètement disparu dans la langue néo-hébraïque de la période talmudique, est presque constant dans ce morceau : ויאמר, ויבוקש, ויבדלו, ותוצץ, ויהרגו.

Le texte, bien qu'il ait passé sous le niveau de la syntaxe talmudique — comme les vers de Ben Sira cités par les rabbins — a conservé tant de vestiges de sa forme primitive que force nous est d'y voir, non pas une tradition orale semblable à celles qui ont été fixées dans des *baraïtot*, mais bel et bien l'*extrait d'une chronique* rédigée en hébreu sur le modèle des livres historiques de la Bible. Toutes les particularités linguistiques que nous avons relevées en sont la preuve indéniable.

La page du Talmud est donc le restant d'une chronique qui racontait l'histoire des rois hasmonéens. Et cette chronique était l'œuvre d'un Pharisien, témoin l'expression חכמי ישראל « les sages d'Israël », qui désigne les docteurs, et témoin aussi l'esprit qui y règne.

Quelle était cette chronique ? Etait-ce le « Rouleau de la dynastie des Hasmonéens », qui, au dire des *Halachot Guedolot*, aurait été écrit par « les anciens des deux écoles de Hillel et de Schammaï[2] » ? Ce n'est pas impossible, mais il serait téméraire de l'affirmer.

En tout cas, la *baraïta* de *Kiddouschin* est un *document historique*, une page détachée d'un ouvrage aujourd'hui perdu[3], un

[1] Cette expression est tellement insolite qu'on ne sait en rendre compte.

[2] Voir *Revue*, t. XXX, p. 214 et suiv.

[3] Elle est citée par Abbaï, rabbin babylonien du IVe siècle, qui déclare que Jean [Hyrcan] et Jannée sont une seule et même personne. Dans sa pensée, donc, il s'agit bien pour lui, dans ce passage, de Jean Hyrcan, peut-être parce que le contexte de cet extrait l'exigeait. Le contemporain et compatriote d'Abbaï, Rabba, fait une distinction entre Jean et Jan[illegible]ste que celui-ci fut toujours mauvais (= hostile aux

les rares spécimens — le seul peut-être — de la littérature historique *en hébreu* postérieure à la Bible. A ce titre, il permet de contrôler tant soit peu la valeur des matériaux dont s'est servi Josèphe dans la construction de ses *Antiquités*. Il montre également que toutes les relations historiques du Talmud n'ont ni la même valeur, ni le même caractère.

ISRAEL LÉVI.

Note additionnelle au ch. I. — Parmi les récits, en petit nombre, dont Simon b. Schétah est le héros, en figure un qui offre avec celui que nous avons étudié un air de parenté frappant. Ce docteur veut mettre fin aux méfaits de quatre-vingts sorcières qui ont élu domicile à Lydda. Pour cela, voici le stratagème dont il s'avise. Il choisit quatre-vingts jeunes gens et les munit de vêtements frais, qu'ils enferment dans un pot, dont chacun se couvre la tête. Cela pour se protéger contre la pluie, dont c'est la saison. En cet équipage, ils arrivent près de l'antre des sorcières. Simon convient avec ses acolytes qu'au premier coup de sifflet, ils passeront leurs habits frais et, au second, qu'ils s'empareront chacun d'une sorcière, qu'ils soulèveront en l'air, car ces magiciennes perdent leur pouvoir quand elles ne touchent plus terre. Lui se dirige vers la caverne des sorcières et dit : « Ouvrez-moi la porte ; je suis un des vôtres. — Comment as-tu pu venir jusqu'ici par un temps pareil ? — *J'ai marché entre les gouttes.* — Que veux-tu ? — M'instruire et instruire : que chacun de nous montre son savoir ». — Les sorcières se livrent à leurs meilleurs tours : elles font apparaître magiquement des mets de toute espèce. — « A toi, maintenant, lui disent-elles. — Moi, je n'ai qu'à siffler deux coups pour vous amener quatre-vingts jeunes gens qui vous divertiront. — Fais-le ». — Deux coups de sifflet, et ses compagnons sont là, s'emparent des femmes et les pendent (j. *Haguiga*, 77 *d*).

Tel est le rôle que l'imagination populaire ne craint pas d'attribuer, en cette occurrence, à Simon b. Schétah : ce sont, de nouveau, de bons tours. Or, cette légende a la même origine que le récit précédent, elle est *palestinienne*, comme le montre le dialecte dans lequel elle est rédigée. Comme l'autre invention, elle est destinée à commenter une baraïta laconique — qui se borne à imputer à Simon b. Schétah l'exécution de quatre-vingts sorcières à Lydda. Comme l'autre aussi, elle est analogue à tous ces traits d'habileté que le Midrasch sur les Lamentations cite avec satisfaction pour vanter la supériorité des Jérusalemites ; elle est même conçue sur le même patron qu'une histoire presque semblable, où un rabbin, Josué b. Hanania, trompe de la même façon les sages d'Athènes (*Bechorot*, 8 *b*).

Ces coïncidences corroborent singulièrement l'interprétation que nous avons donnée de notre récit : ce n'est pas de l'histoire, c'est une fiction *populaire*.

[illegible] (*Kiddouschin*, 66 *a*). Ce [illegible] mieux renseigné encore que son collègue, avait peut-être une chronique [illegible] altérée que celle d'Abbaï et où le nom de Jean n'était pas remplacé par celui [illegible] année.

NOTES CRITIQUES

SUR

LA PESIKTA RABBA'

III [1]

R. SABBATAÏ.

On se rappelle peut-être que, pour corrober l'hypoth ville de Bari, mentionnée dans la *Pesikta Rabbati*, est lienne connue, j'avais fait remarquer la mention, dan ouvrage, d'un agadiste nommé Sabbataï, qui pourrait bi aussi, d'Italie.

Ce nom, évidemment, n'était pas porté uniquement pa de cette contrée ; mais, comme l'a montré Zunz, il y a qui à certaines époques étaient choisis de préférence da pays. Or, Sabbataï est un de ceux qui, au xe siècle, ét muns dans la péninsule. Si donc un R. Sabbataï s'e termes inconnus aux anciens rabbins et paraît avoir temps après eux, il ne sera pas trop aventureux de cl patrie dans la région où ce nom était répandu.

Un Sabbataï, il est vrai, figure encore dans la *Pesikta* il est facile de s'en assurer, l'éditeur de cet ouvrage ayan de dresser l'index des noms propres. Mais précisément où figure ce rabbin fortifie l'impression que laisse la l'opinion de son homonyme. Là, l'auteur de la *Pesikta* bornant à reproduire le Talmud palestinien, le dire de batai se comprend sans peine : il est exprimé dans la la

[1] Voir *Revue*, t. XXXII, 278, et t. XXXIII, 40.

naire des anciens docteurs. A la page 149 *b*, où le rédacteur ne transcrit plus un texte connu, les paroles dont se sert l'autre R. Sabbataï ont une allure singulière, comme on va bientôt le voir, qui accentue le contraste.

Enfin, il est vrai encore que le Talmud cite plusieurs rabbins de ce nom : il suffit d'ouvrir le *Séder Hadorot* pour s'en convaincre ; mais tous ces docteurs sont des *halakhistes*, qui ne s'occupent jamais d'*agada*. Et cette coïncidence est encore frappante.

Etudions maintenant le passage où apparaît le nom de ce R. Sabbataï, que nous avons soupçonné d'appartenir à une époque récente et probablement à l'Italie ; voyons s'il doit être, au contraire, rangé parmi les docteurs du Talmud ou les anciens rabbins.

Dans le *Sifré*, sur Deutéronome, XVI, 18, R. Eléazar ben Schamoua donne aux mots : « Tu établiras des juges et des commissaires chargés de l'exécution des arrêts [1] » le commentaire suivant : « S'il y a des commissaires, il y a des juges ; mais point de commissaires, point de juges. »

שופטים ושטרים ר' אלעזר בן שמוע אומר אם יש שוטרים יש שופטים
אם אין שוטרים אין שופטים.

Ce texte est ainsi reproduit dans *Tanhouma* (sur le même verset, § 2 de l'édition ordinaire, § 3 de celle de Buber) :

ר' אלעזר אומר אם אין שוטר אין שופט.

« R. Eléazar dit : s'il n'y a pas de commissaire, point de juge ».

Puis vient ce commentaire : « Par exemple, l'une des parties a-t-elle été condamnée par le tribunal à payer à l'autre, s'il n'y a pas là de commissaire pour faire exécuter la sentence, le juge n'a pas le droit de le faire lui-même. Il faut que le juge livre le condamné au commissaire, et c'est celui-ci qui exerce la contrainte ».

Tanhouma cite ensuite un dire de R. Eléazar ben Pedat qui montre que Joab tenait l'emploi de commissaire pour les cas jugés par David. « De même Job : Il disait : « J'étais un père pour les pauvres, j'étudiais la cause de l'inconnu, je brisais les mâchoires de l'injuste et arrachais la proie d'entre ses dents (Job, XXIX, 16-17) [2] ».

Voici ce que devient ce texte dans la *Pesikta Rabbati* (p. 149 *b*) :

כך פתח רבי תנחומא ברבי זהו שאמר רוח הקדש על ידי איוב יאמר

[1] Nous traduisons d'après l'interprétation du Talmud.

[2] Ce texte est visiblement tronqué, car l'exemple de Job est invoqué à l'appui celui de David et pour confirmer l'opinion de R. Eléazar, et, en réalité, il les confirme, car Job est à la fois juge et exécuteur de ses sentences.

מתלעות עול ומשיניו אשליך טרף לפי שאתה מוצא את איוב זה אדם גדול ועשיר וכל מי שהוא עשיר אינו [משגיח] על דין דלים תאמר שהיה איוב כן לא אלא נתן נפשו על הדינים ולא עוד אלא שהוא היה שופט והוא היה שוטר שכן אמרה תורה שופטים ושוטרים תתן לך אמר רבי אליעזר אם אין שוטר אין שופט [השופט] דן את הדין והשוטר מעשה את הדין, אמר רבי שבתי צריך הדיין שיהא לפי המקל לפי הרצועה לפי מה שהוא שלא יהא חשוד והמקל והרצועה גדולים [וכשרים], אמר איוב התורה איימה על הדיין שיהא עושה את הדין והשוטר שיהא מוציא את הגזל אני לא עשיתי כן אלא אני הייתי הדיין ואני הייתי השוטר ואף על פי שהיה השוטר עומד לפני לא הייתי ממתין לו שהוא יוציא את הגזל אלא כיון שהייתי דן את הדין אני עומד הייתי על הגזלן ומשבר את שיניו להוציא מתוכם את הגזל ואשברה וגו'.

Rabbi Tanhouma ברבי ouvrit par ce verset sa prédication : C'est là ce que dit l'esprit saint par la bouche de Job : « Je brisais les mâchoires de l'injuste et arrachais la proie de ses dents. » Tu trouves que Job était un homme considérable et riche, et quiconque est grand et riche ne se préoccupe pas du droit des pauvres. Tu croiras que Job était ainsi ? Non. Au contraire, il se dévouait pour la justice. Bien plus, il était à la fois juge et commissaire. Ainsi dit le Pentateuque : Tu établiras des juges et des commissaires. R. Eléazar dit : S'il n'y a pas de commissaire, point de juge. Le juge rend l'arrêt et le commissaire l'exécute. R. Sabbataï dit : Le juge doit être selon le bâton, selon la lannière (qui sert à fustiger) et selon ce qu'il est (*sic*), pour qu'il ne soit pas soupçonné et le bâton et la lannière grands et bons (*sic*). Job disait : Le Pentateuque ordonne sévèrement au juge de juger et au commissaire de faire rendre le vol ; moi je n'agissais pas ainsi : j'étais à la fois juge et commissaire. Malgré la présence du commissaire, je n'attendais pas son intervention, je me jetais sur le voleur, lui brisais les dents pour lui arracher le vol.

Dans *Tanhouma*, première altération du texte primitif : R. Eléazar, ben Schamoua, un Tanna, devient R. Eléazar, un Amora. L'erreur a passé à la *Pesikta Rabbati*. Mais le rédacteur de ce recueil, selon l'ordinaire, a commenté son auteur, il ajoute donc : השופט דן את הדין והשוטר מעשה את הדין « le juge rend la sentence et le commissaire l'exécute ».

Il fait intervenir, en outre, un Rabbi Tanhouma, qui se sert d'une formule que Zunz a eu raison de considérer comme de basse époque et que lui, auteur de la Pesikta, répète à tout bout de champ : « C'est ce qu'a dit l'esprit saint ». Ce Rabbi Tanhouma, on le devine aisément, c'est, pour lui, *l'auteur du Tanhouma*.

On voit, par cet échantillon seulement, les procédés du rédacteur de la *Pesikta Rabbati*.

Non content de développer à sa façon le texte du Tanhouma, en se servant d'une *langue qui lui est propre*, il ajoute la mention d'une opinion d'un R. Sabbataï qui s'exprime en des termes presque incompréhensibles.

Que dit maintenant ce R. Sabbataï ? Que le juge doit répondre au bâton et à la lannière, et à ce qu'il est, c'est-à-dire à ses attributs. En d'autres termes, sa conduite doit être digne de ses fonctions, afin qu'il ne soit pas suspecté et qu'on ne dise pas que seuls, ses instruments de justice sont d'un juge.

R. Sabbataï reprend donc à son compte une opinion relatée dans *Debarim Rabba* (ch. 5), Midrasch postérieur au *Tanhouma* [1].

שופטים ושוטרים רבנן אמרי שיהא השוטר כשופט [כ]שיהו המעשים כנגד המקל והרצועה ושלא יהא המכה צריך ללקות.

Des juges et des commissaires. — Les rabbins disent : le commissaire doit être comme le juge, afin que les exécuteurs (*sic*) répondent au bâton et à la lannière et que celui qui frappe ne mérite pas lui-même d'être fustigé.

L'auteur de *Debarim Rabba* s'est rappelé une parole de R. Yohanan, qui, commentant ces mots : « Je donnai ordre à vos juges en ce temps », s'exprime ainsi : כנגד מקל ורצועה תהא זריז « Il faut être zélé (ou circonspect) du bâton et de la lannière » (*Sanhédrin*, 7 *b*). Ayant oublié le nom de l'auteur de cette interprétation, il le remplace par un terme vague « les rabbins ». C'est un usage fréquent dans les Midraschim récents. En outre, il paraphrase à sa façon cette parole et la commente.

La paraphrase est paraphrasée à son tour par notre R. Sabbataï, qui s'attribue ou à qui on attribue la paternité de la sentence des « rabbins ».

Que l'auteur de la *Pesikta Rabbati* ait de son autorité propre inventé le nom de ce rabbin, ou que ce soit un Sabbataï en chair et en os qui ait mis sa griffe sur cette opinion tombée en déshérence, peu nous importe : ce nom nous ramène à une époque relativement récente et tout probablement en Italie, dans la patrie de l'auteur.

Et c'est ce que fait également celui d'un autre rabbin Sabbataï, ainsi que l'a remarqué le savant éditeur et commentateur du Midrasch sur les Psaumes, M. Salomon Buber. Cet autre Sabbataï, s'exprime comme le nôtre en des termes qui trahissent une époque déjà moderne. Qu'on en juge par ces mots :

[1] Ou, d'après M. Epstein, qui est le véritable Tanhouma.

א"ר שבתאי יעלזו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם בא וראה היאך הצדיקים מתענגים כשם שעובדים וגוזר ומציעין החתיהן מצעות והם מתענגים ואומרים כי אי אפשר לישן במטה הזאת אלא בזו והקב"ה אומר בני התעוררו עלי לפי רצונכם שנ' והתענג על ה' ומנין שהן אומרים אי אפשר לישן בזו שנ' יבוא שלום ינוחו על משכבותם ולא נאמר אלא על משכבותם משכבות הרבה כשהן מציעין להם בגן עדן משכבות יפים וכיון שהן רואין אותו הן מרננין למה על מה שהתקין להם[1]...

Ceux qui ont quelque habitude de la langues des anciens Midraschim souscriront sans réserve à l'observation de M. Buber, à savoir que ce morceau est d'un auteur très récent[2]. M. Buber se demande quel est ce R. Sabbatai dont le nom ne paraît pas dans les Midraschim[3]. Nous ne répondrons pas : c'est le même que cite l'auteur de la *Pesikta Rabbati*. Mais la coïncidence n'en est pas moins frappante. Et nous remercions M. Bacher, qui nous a signalé ce passage, d'avoir ainsi fortifié notre thèse.

ISRAEL LÉVI.

P. S. Dans le numéro de septembre de la *Monatsschrift*, notre savant collaborateur, M. Samuel Krauss, discute longuement notre hypothèse, acceptée par M. Bacher, sur l'identification de la ville de Bari, dont parle la *Pesikta Rabbati*. Pour lui, ce nom désigne l'antique Béryte (Beyrout d'aujourd'hui), située en Phénicie, et la *Pesikta Rabbati* a conservé le souvenir d'un épisode qui marqua le retour sanglant de Titus. Le fils de Vespasien arrive à Béryte, où il célèbre la fête de son père. Ce qu'il fit, en cette occurrence, nous l'ignorons ; mais deux siècles plus tard (*sic*), les Juifs, au souvenir de ces tristes jours, racontaient ceci, en gémissant : Titus (= Nabuchodonosor) était assis sur un navire — Beyrout, n'est-il pas un port? — près de lui se tenaient les grands de son entourage, avec toute sorte de musiques, — n'était-ce pas le jour de fête de l'empereur? — devant lui, dans la poussière, les rois de Juda — Simon ben Giora et les chefs de l'insurrection — portant des chaînes de fer et marchant nus le long du fleuve — le Béryte. Sur l'ordre du tyran, de plus cruels sévices furent infligés aux malheureux, et tout Israël se mit à gémir. Alors, la pitié des habitants fut émue, — ceux de Béryte et des autres villes qui étaient venus dans la cité pour assister à la fête — et ils s'écrièrent :

[1] *Psaumes Rabba*, 149, 5; p. 540 de l'éd. Buber.
[2] וגם ניכר מהמאמר שהוא מאוחר מאד.
[3] ומי יודע מי הוא ר' שבתאי אשר הביא בשמו כי לא נזכר במדרשים.

« Voilà le peuple de Dieu, ceux qui sont sortis de son pays ! » — De telles paroles ne pouvaient être prononcées que par des étrangers. — Les Juifs de la cité vinrent au secours de leurs frères, — car, Béryte étant ville libre, les Juifs, eux aussi, jouissaient de la liberté. — Ils obtinrent de Titus que les malheureux prisonniers recevraient des vêtements. Pour prix de leur charité, Dieu leur accorda une grâce plus grande qu'à tout le reste (*sic*) de la Palestine : ils furent favorisés d'un beauté extraordinaire.

Ce roman ne manque pas de saveur. M. Bacher a soufflé dessus, dans le numéro suivant de la *Monatsschrift*, en montrant que les tours de force auxquels s'est livré notre contradicteur ne sont que des tours de force, qu'aucune de ses déductions n'est fondée et que parfois même ses arguments en prennent trop à leur aise avec le dictionnaire (ainsi le mot בריה « créatures, personnes » pris pour un nom propre de ville).

UN MIDRASCH

SUR LE CANTIQUE DES CANTIQUES [1]

De la Palestine, patrie de la littérature midraschique, nous arrive la première édition d'un petit écrit midraschique, inconnu jusqu'ici, mais qui s'était conservé, avec beaucoup d'autres productions de la vieille littérature juive, dans les *guenizot* des synagogues du Caire. Le manuscrit arriva du Caire, en 1889, à Jaffa et tomba ensuite entre les mains de M. L. Grünhut, directeur de l'orphelinat israélite de Jérusalem, qui, par son traité sur les sources et la date de la rédaction du *Midrasch Kohélet* (Francfort, 1892), a montré sa compétence dans le domaine de la littérature agadique.

Le manuscrit que M. Grünhut, par la présente édition, a rendu accessible aux savants est intéressant déjà par son ancienneté, car, dans un appendice, le copiste, Juda ben Sabbataï ben Juda, nous apprend qu'il termina son travail en Iyyar 4907 (= 1147). Ce manuscrit offre le Midrasch complet sur le Cantique, sans autres lacunes que celles qui proviennent de l'écriture, assez souvent effacée et obscurcie. Ces lacunes, l'éditeur les a marquées par des points ou comblées d'après le *Yalkout*, qui a beaucoup emprunté à notre Midrasch. En outre, M. G. a divisé le texte en chapitres et versets, d'après la Bible, y a mis une ponctuation, a indiqué les citations de l'Ecriture et signalé dans des notes les sources ou les passages parallèles de la littérature talmudique et midraschique. Ces indications sont utilement complétées par des notes de M. Buber, insérées dans l'Introduction (p. 25-35). Dans cette Introduction, M. Grünhut parle de l'usage que fait le *Yal-*

[1] מדרש שיר השירים, *Midrasch Schir Haschirim*, édité pour la première fois d'après un ms. du XIIe siècle, découvert en Egypte, examiné au point de vue critique avec l'indication des sources et précédé d'une introduction par L. Grünhut. Jérusalem (1897), in-8° de 38 + 102 pages.

kout de notre Midrasch, des vestiges qu'on en retrouve chez des autorités plus anciennes, de ses sources et de la date probable de sa rédaction.

On voit que l'éditeur a pris sa tâche au sérieux et qu'il s'est appliqué à présenter sa découverte avec l'appareil scientifique requis. Abstraction faite des nombreuses fautes typographiques et d'une certaine lourdeur et obscurité dans les notes, il faut reconnaître que M. Grünhut a fourni un bon travail et mérité la gratitude de tous les amis de la littérature agadique.

Le Midrasch sur le Cantique des Cantiques appartient à ces productions de la littérature midraschique qui ont laissé des traces dans divers écrits avant qu'ils eussent éprouvé la fortune de tant d'ouvrages anciens, en disparaissant pour plusieurs siècles ou pour toujours. On rencontre des traces de ce Midrasch chez des auteurs des XIe, XIIe et XIIIe siècles. Comme le montre M. G., Raschi le connaît et le cite, ainsi que Tobia b. Eliézer, l'auteur du lexique talmudique יחוסי תנאים ואמוראים (qui est, d'après Epstein, *Monatsschr.*, XXXIXe année, p. 400, Juda b. Kalonymos de Spire[1]) et son disciple Eléazar b. Juda, auteur du *Rokéah*. Moïse b. Nahman (dans son commentaire sur les Nombres, XIV, 9), R. Hillel, auteur d'un commentaire sur le *Sifré*, et, le dernier au point de vue chronologique, Menahem Recanati (commencement du XIVe siècle). M. G. établit avec assez de vraisemblance que des païtanim, comme Simon ben Isaac et Meschoullam ben Kalonymos, ont utilisé également notre Midrasch. Mais c'est principalement le *Yalkout Schimoni* qui a emprunté de nombreux morceaux, longs ou courts, à notre Midrasch. La plupart de ces auteurs appellent ce Midrasch simplement מדרש שיר השירים, et comme le ms. n'a point de titre, M. G. a conservé cette dénomination. Cela n'est pas, à vrai dire, le nom de l'ouvrage, mais seulement l'indication de son contenu ; aussi l'auteur des יחוסי תנאים ואמוראים le désigne-t-il ainsi : ובמדרש שיר השירים שמתחיל וישב שלמה « Dans le Midrasch du Cantique qui débute par les mots : Et Salomon demeura » (voir *J. Q. R.*, VIII, 315)[2]. Et, de fait, le Midrasch édité par M. G. commence de cette façon.

Tant par le contenu que par la forme, ce Midrasch diffère essentiellement des deux Midraschim connus jusqu'ici sur le Cantique, le Midrasch *Hazita*, qui a pris place parmi les Rabbôt,

[1] M. Grünhut, ne connaissant pas l'article de M. Epstein, prétend que l'auteur de l'ouvrage est inconnu.

[2] Le même auteur désigne le Midrasch publié par M. Schechter sous le titre de אגדת שיר השירים et par M. Buber sous celui de מדרש זוטא, sous le nom de מדרש שיר השירים שמתחיל ר' נתן אומר (*J. Q. R.*, VII, 735).

et celui qu'ont publié dans ces derniers temps simultanément M. Schechter et M. Buber. Notre Midrasch offre beaucoup de points de contact avec le Midrasch *Hazita*, auquel il emprunte un certain nombre de passages, bien qu'il les présente sous une autre forme; mais la plus grande partie de l'ouvrage est tirée d'autres sources ou ne se retrouve pas ailleurs. Quant à la compilation agadique sur le Cantique publiée par M. Buber sous le nom de *Midrasch Zouta*, notre Midrasch n'a que de minces analogies avec lui; en tout cas, le Midrasch Zouta paraît plus récent.

Ce qui caractérise la forme du Midrasch *Schir ha-Schirim*, c'est l'emploi continuel de la forme introductive. Le verset du Cantique est mis en rapport, au moyen de la formule זהו שאמר הכתוב « C'est là ce que dit le verset », avec n'importe quel autre texte biblique, qui est ensuite expliqué et rapproché du premier verset. Cependant, l'emploi de cette forme, qui est la forme connue du « proème » midraschique (פתיחתא), est ici, en quelque sorte, inorganique et diffère de l'usage qu'on en fait ailleurs. Car, d'ordinaire, cette forme d'introduction ouvre un chapitre, une péricope. De même, dans le Midrasch sur les Psaumes, en tête de chaque psaume, se trouve une formule introductive ou la locution זהו שאמר הכתוב « C'est là ce que dit le verset ». Par contre, notre Midrasch offre de ces formules pour certains versets du Cantique. Par exemple, chap. I, versets 1, 9, 14, 15; chap. II, 2, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 16 (2 fois) 17; chap. III, 1, 9, 11; chap. IV, 3, 6, 7, 9; chap. V, 2, 3, 8; chap. VI, 5[1]; chap. VIII, 1, 15. Cet emploi de l'introduction comme procédé d'interprétation est une marque spécifique de notre Midrasch et constitue une de ses originalités. Si une partie seulement des versets du Cantique est interprétée par cette voie, c'est que l'auteur de notre Midrasch n'y a recours que lorsque s'offre à lui un texte des autres écrits bibliques.

Le compilateur de notre Midrasch a puisé aux sources les plus variées. En premier lieu, dans le Talmud de Jérusalem; mais il utilise beaucoup aussi le Talmud de Babylone. Parmi les Midraschim auxquels il a eu recours et que l'éditeur signale, il y a encore, en dehors du Midrasch *Hazita* : *Genèse rabba*, *Lévitique rabba*, *Echa rabbati*, la *Pesikta*, le *Tanhouma*. Il utilise également les Midraschim tannaïtiques, tels que la *Mechilta* et le *Sifra*, et, enfin, les *Abot de R. Nathan*[2]. Notre compila-

[1] Au lieu de : זה שאמר הכ', il y a là כמא דאתאמר.

[2] Page 2*a* : רשב"ג ור' אליעזר ור' יהושע אומרים דברים שהם מכוסים מן הבריות נתגלו לר' עקיבא וחבירו דכתיב מבכי נהרות חבש ותעלומה יוציא אור. Dans la deuxième version des *Abot de R. N.* (ch. XII), R. Eliézer (ben Hyrkanos) applique seul la parole de Job, XXVIII, 11, à Akiba; dans la première,

teur ne respecte pas scrupuleusement les textes qu'il reprend, mais en use souvent avec beaucoup de liberté. Ainsi, il traduit en hébreu le récit araméen du Talmud de Babylone (*Ketoubot*, 111 *b*) sur Rammi b. Yehezkel, de même celui qui est relatif à Josué ben Lévi (*ib.*, 112 *a*); voir I, 12 (14 *a-b*). D'autre part, il n'est pas toujours facile d'établir si le passage midraschique en question était sa source ou si elle n'est qu'un passage parallèle, attendu que l'auteur a beaucoup emprunté à des ouvrages qui se sont perdus. Beaucoup des passages qui ne se trouvent que dans le Midrasch de M. Grünhut contiennent des assertions qui ne se trouvent point ailleurs et ils peuvent être considérés, en partie, comme un vieux fonds agadique. Cela est vrai surtout de ceux qui sont précédés du nom de l'auteur. Car ces indications d'auteurs ne font nulle part l'impression d'une pseudépigraphie; pour quelques-uns même, on peut en prouver l'authenticité. C'est ainsi que nous rencontrons, sur Cant., IV, 12, la discussion suivante : גן נעול אחותי כלה ר' חנניה ור' מנא חד אמר גן נעול אחותי כלה זו התורה שהיא דומה למעין חתום עד שיבא חכם ויפתח אותה... וחד אמר במצות הכתוב מדבר[1]. Hanania et Mana appartiennent aux jeunes d'entre les Amoraïm palestiniens, beaucoup de leurs controverses halachiques sont consignées dans le Talmud de Jérusalem (voir Frankel, *Mebô Hayerouschalmi*, 88 *b*); l'on trouve aussi une controverse non-halachique dans j. *Rosch Haschana*, 56 *a*, sur II Chr., III, 2, ר' חנניה ור' מנא חד אמר... ותורכה אמר... Il est donc hors de doute que la discussion rapportée dans notre Midrasch entre Hanania et Mana est authentique et puisée à quelque source ancienne, peut-être aux parties perdues du Talmud de Jérusalem. De la Agada des Tannaïtes notre Midrasch a conservé trois discussions entre Juda et Nehémia, lesquelles ne se rencontrent pas ailleurs : sur I, 6 (9 *a-b* ר' יודן ור' נחמיה, utilisé par le Yalkout); sur I, 11 (13 *a* ר' יהודה ור' נחמיה), et sur III, 3 (27 *b*, ר' יהודה ור' נחמיה)[2]. Ces trois exemples s'ajoutent à ceux que j'ai réunis sur Juda et

c'est Tarphon (voir éd. Schechter, p. 29). Comme l'observe M. G., le ms. est à cet endroit presque illisible, et il l'a complété. Peut-être à l'origine, Eliézer et Josua étaient-ils nommés dans un rapport différent, et ce comme dans la première version des *Ab. d. R. N.*, où immédiatement après la parole de Tarphon, Simon b. Eléazar (donc רשבג, dont on a fait רשבג) dit, en forme d'observation sur une comparaison : כך עשה להם ר' עקיבה לר' אליעזר ור' יהושע. Le mot ajouté וחבירו de notre Midrasch transporte l'éloge, qui, primitivement, était décerné à Akiba seul, à lui et à ses compagnons de la science secrète. Voir *Pesikta*, 39 *b*.

[1] Le *Yalkout* ne reproduit que la première opinion sans citer l'auteur et, au lieu des derniers mots, a : עד שבא משה ופתחה.

[2] La même discussion (sur le sens de השומרים) se retrouve V, 17 (39 *a*). L'éditeur n'a pas remarqué l'identité et ne corrige point la faute 27 *b*, II, 4, où מלכרות est devenu מצאת.

Nehémia dans *Agada d. Tannaïten*, II, 225-274, et où j'ai donné quelques controverses de ces docteurs sur des versets du Cantique.

Notre Midrasch contient, en outre, de nouvelles assertions des Amoraïm suivants : de Yohanan sur Osée, II, 1 (22 *a* sur II, 6), sur III, 4 (27 *b*), sur IV, 10 (35 *b*); d'Isaac, sur Deut., XXXIII, 27 (11 *a-b* sur I, 8) ; de Hiyya ben Abba sur Isaïe, I, 18 (33 *b*,) sur IV, 3, la même explication est attribuée dans j. *Yoma*, 43, aux « docteurs », רבנין) ; de Hama (ר' חמא, nom indéterminé) [1] sur Moïse et Aaron et les services qu'ils ont rendus à Israël (13 *b*) ; de Houna, Amora palestinien du IVe siècle, trois phrases séparées l'une de l'autre (29 *a*, 30 *a*, 30 *b*) sur l'action déprimante du péché. Chacune de ces phrases commence par ces mots : כמה קשים העונות, qui sont introduits, dans la première phrase, par les mots de בוא וראה. Toutes ces explications agadiques avec noms d'auteur portent la marque de l'authenticité, et l'on peut hardiment les ajouter à l'œuvre agadique des docteurs mentionnés.

Relevons une parole attribuée à Yohanan et renfermant un terme intéressant que l'éditeur n'a pas compris et qu'il a altéré par une conjecture. Au sujet de Cant., III, 4, Yohanan dit (27 *b*) : מקרא זה מסרס הוא חציו להקב"ה וחציו לישראל... Voici comment ces mots sont alors développés. Dans ce verset, dit l'interprétateur, il y a Dieu, d'un côté, qui parle : bien qu'Israël ait souvent enflammé mon courroux, je ne l'abandonnerai point, jusqu'à ce que je l'aie conduit en Terre Sainte, suivant Ezéchiel, XX, 22 ; d'un autre côté, Israël dit : puisque Dieu a été longanime envers nous, nous ne l'abandonnerons point, jusqu'à ce qu'il nous ait conduits en Palestine, d'après Ex., XXXIII, 15. Mais que signifie alors מקרא זה מסרס ? M. G. intercale une lettre et obtient מסורס. Mais ce terme, dont use volontiers le Tanna Yoschia (*Agada d. Tann.*, II, 357), désigne un verset qui, pour être interprété, nécessite la dislocation et la transposition de ses éléments. Or, ici il n'est pas question d'une pareille opération. Yohanan estime que ce verset peut se comprendre de deux façons, comme discours de Dieu ou comme discours d'Israël. Le terme מסרס signifie donc double et vient du grec ἥμισυς. Les paroles de Yohanan citées plus haut répondent à celles au moyen desquelles les docteurs (j. *Berach.*, 12 *b* ; *Gen. r.*, ch. LXXXII) expliquent le mot הַיְמִים (Gen., XXXVI, 24) : המיסר חציו חמור וחציו סוס. Le mot grec dont il s'agit est employé encore pour indiquer l'étymologie d'un mot biblique et d'un mot mischnaïque

[1] Peut-être faut-il changer ר' חמא en ר' הונא. Ce serait alors Houna qui vient après.

(המסר, Deut., I, 28, et משימסר, j. *Maaserot*, 48*d*). Notre מסוס est donc ou une formation hébraïque dérivant du mot grec et doit se lire מָסוּס, ou une abréviation de המיסוס (= ἥμισυς). Il est possible aussi que מסוס ne soit pas autre chose que le grec μέσος (donc מֶסוֹס), dans le sens de : indéterminé, vague ou neutre. Ce sens s'applique très bien à l'expression מקרא מסוס, pour désigner un verset qui peut s'expliquer à la fois comme discours de Dieu et d'Israël. Le neutre de μέσος, מיסון (= μέσον), se trouve quelquefois dans le midrasch palestinien (voir Levy, III, 107 *a-b*).

Les passages nouveaux qui se trouvent sans nom d'auteur dans notre Midrasch (et ils forment la grande majorité) méritent aussi très souvent l'attention pour leur contenu. Certes, il est impossible de distinguer avec exactitude ou seulement avec vraisemblance la partie appartenant à un vieux fonds agadique des parties qui sont l'œuvre du compilateur ou de son temps. Je considérerais volontiers comme expression des sentiments de l'auteur les passages où l'on reconnaît plus ou moins clairement une tendance polémique contre le christianisme. Tel, avant tout, ce qui est dit au sujet de Cant., V, 3 (38 *a*), et que le Yalkout a reproduit sous une forme très abrégée. Le verset du Cantique est présenté comme une réponse d'Israël aux nations qui la poussent journellement à abandonner sa religion, avec emploi de Ps., CXIX, 51 :

אלו אומות העולם שבכל יום מטעים את ישראל וישראל אומרים להם פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה וכי יש אדם שהוא פושט את בגדיו ואינו יכול לחזור וללבשם אלא בלשון נקיה דברה תורה אמרו ישראל לאומות העולם וכי מאחר שאנו נמולין לח' ימים יכולין אנו להחזיר את הערלה פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה אם אנו עושין כן אנו עוברין על מה שציונו הקב"ה והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם רחצתי את רגלי במי הכיור כיצד ארחץ רגלי במי ע"ז.

« Ce sont là les non-Juifs qui journellement veulent pousser Israël vers l'erreur. Israël leur dit : j'ai ôté ma tunique, comment puis-je la remettre? Mais arrive-t-il qu'un homme qui s'est dévêtu ne puisse plus remettre ses vêtements ? C'est que la Tora s'exprime dans un langage chaste. En réalité, Israël parle ainsi aux nations : Est-il possible qu'après avoir été circoncis à l'âge de huit jours, nous remettions le prépuce : la tunique une fois ôtée, pouvons-nous la remettre ?... »

L'expression de « ôter la tunique » est donc un euphémisme[1] pour la circoncision ; l'impossibilité de revêtir de nouveau la

[1] Notre Midrasch emploie encore la règle de בלשון נקיה דברה תורה pour III, 1 (27 *a*). Sur לשון נקי ou לשון נקיה, voir Levy, II, 528 *b* ; III, 438 *a*.

tunique c'est l'impossibilité d'annuler les effets de cette opération. Le sceau de l'alliance, une fois imprimé sur le corps, y est pour toujours (Gen., XVII, 13). Il est probable qu'au sceau de l'alliance est opposée l'eau du baptême, désignée sous le nom de מי עבודה זרה (Yalkout, מי אלילים.) — De même le passage relatif à Ps., XCVI, 15, semble être dirigé contre les peuples chrétiens : בא הכתוב להודיעך שכל הגוים עובדי עבודה זרה הם ואין בין זה לזה (sur II, 3, 19 *b*). La paraphrase de VII, 12 et suiv. (46 *a*), est évidemment tournée également contre les chrétiens, qui prétendent posséder la religion véritable : נלינה בכפרים אלו הכופרים בתורתך[1] ונראה אם יש בהם טובים ממנו. נשכימה לכרמים אלו מלכי[2] רומי ויון נראה אם פרחה הגפן אם נמצא ביניהם צדיק חסיד וישר... אפילו כקטן שבקטנים שבנו... אם יש ביניהם בעלי מצות ומעשים טובים... שם תראה נוה בינו לבין או"ה. Rome et la Grèce désignent la chrétienté de l'Orient et de l'Occident.

Des autres passages de notre Midrasch relatifs à Israël, j'en relèverai deux, qui sont particulièrement curieux. L'un est ainsi conçu : De tous les peuples parmi lesquels Israël vit en exil, il n'en est aucun qui n'ait point reçu quelque chose du parfum d'Israël ; c'est pourquoi les peuples de la terre s'appellent « jardins » (Cant., VI, 2) : לרעות בגנים אלו אומות העולם שאין לך אומה ולשון שישראל גלו ביניהם שלא נקלט בתוכן ריחן הטוב של ישראל. (42 *a*). L'autre passage (sur VII, 14) est une observation inspirée par la psychologie des peuples et mentionne les qualités qui se sont ajoutées aux qualités héréditaires d'Israël par suite des avanies et des persécutions. Si, de tout temps, les Israélites furent compatissants, pudiques, charitables[3], ils sont encore devenus, par les souffrances, patients, doux, obéissants : ועל פתחינו כל מגדים אלו המדות הטובות שלמדו ישראל על ידי הצרות והשמדות חדשים גם ישנים שהיו מעולם רחמנים בישנים גומלי חסדים חדשים שנעשו סבלנים מתונים צייתנים[4] (46 *a*).

Dans de nombreux passages de notre Midrasch, l'auteur se préoccupe de l'étude de la Loi. Nous n'en citerons que quelques-uns : « Sans la Tora, Israël aurait disparu parmi les nations », שאלמלא התורה היו ישראל כלין בין האומות (46 *c*, sur VIII, 3). — *La maison de ma mère* (VIII, 2) désigne les écoles établies hors de la Palestine ; le *vin aromatisé* fait allusion aux « nouveautés de la

[1] Voir *Eroubin*, 21 *b*.

[2] Peut-être faut-il lire מלכיות.

[3] Sur ces trois qualités ou ces trois dons qu'Israël a reçus de Dieu, voir j. *Sanh.*, 23 *d* ; b. *Yebamot*, 29 *a*.

[4] צייתן désigne d'ordinaire le défaut des femmes d'être curieuses. Voir *Gen. r.*, 18 et 45.

Tora[1] » découvertes journellement dans ces écoles et qui, comme ce vin, répandent au loin leur parfum (46 *b*). — *Le bon vin* (VII, 10) signifie les paroles de l'Agada ; מישרים (*ib.*) indique les savants qui, au moyen de l'Agada, conduisent le peuple dans le droit chemin (מְיַשְּׁרִים, 45 *b*) ». L'expression suivante, appliquée à l'école de l'ancienne Jérusalem, paraît avoir été un proverbe : « Cette école était pour l'étude ce que le marché est pour les marchandises », על שער בת רבים שהיה בית מדרשם להורה כשוק לכחורה (44 *b*, sur VII, 5).

Enfin, il se rencontre dans notre Midrasch bien d'autres passages encore qui méritent d'être signalés. J'en reléverai seulement un certain nombre, auxquels j'ajouterai à l'occasion mes observations.

Sur I, 1 (1 *b*, et dans le Yalkout, § 980 à la fin) : ולמה כל השירים מרווחים והיא דחוקה אלא עכ"ל ידי שרמז בו שעבוד[2] דכתיב מצאוני השומרים. Le mot מרווחים a le même sens qu'ici dans j. *Schebiit*, 34 *b*, et ailleurs (voir Levy, IV, 432 *a*), où on lui oppose le mot רצופים. Ici son opposé est דחוק. Voici donc ce que signifie ce passage : « Dans les autres morceaux poétiques de la Bible (et aussi dans les Psaumes, Proverbes, Job)[3], il y a des blancs, des intervalles ; mais on n'en trouve pas dans le Cantique. C'est que, par le fait que les mots sont ainsi *pressés* les uns contre les autres, on veut symboliser la pression exercée sur Israël par les persécutions. » רֶוַח signifie, en effet, « intervalle, espace » (Genèse, XXXII, 17), et aussi « liberté, délivrance » (Esther, IV, 14).

Sur I, 10 (13 *a*). « חרוזים veut dire poètes » אלו הן הפייטנים. Peut-être חרוז a-t-il déjà ici le sens de « rime ». Pourtant on peut admettre que חרז indique l'action de ranger des lignes par ordre alphabétique, même s'il n'y a pas de rimes. Ainsi, on lit dans *Schir rabba* (introd., 37) : הדין פייטנא כד עביד אלפא ביתא. Notre Midrasch lit donc חרוזים comme s'il y avait חֲרוּזִים.

Sur II, 5 (20 *b*) : בראשונה היו דורשין החכמים לישראל בתוכחות כשהיו הדורות בשלותן. כיון שרבו היסורין אמרו להן ישראל בבקשה מכם אל תדרשו אלא בדברי נחמות. Ce passage a pour source les assertions connues des agadistes Isaac (*Pesikta*, 101 *b*) et Lévi (*Schir. r.*, sur VII, 5), d'après lesquelles la foule, appauvrie et opprimée, montrait

[1] חידושי תורה. C'est probablement le plus ancien exemple de cette expression, qui eut ensuite un sens littéraire. Le singulier, חידוש תורה, dans *Lévit. r.*, ch. XIII, § 3, a une autre signification.

[2] L'éditeur, pour combler la lacune du ms. qui se trouve après שרמז, ajoute : שעתידים לגוש ; mais le Yalkout a seul la leçon exacte : שרמז בו שעבוד.

[3] Voir *Masséchet Soferim*, XIII, 1 : וכן תהלים כלו ואיוב ומשלי... Les fragments récemment découverts du texte hébreu de Ben Sira sont aussi écrits dans cette manière *stichique*, manifestement d'après les Proverbes.

un goût de plus en plus prononcé pour les homélies appuyées su l'Agada, et s'intéressait de moins en moins aux conférences h lachiques (Voir *Agada der palæstin. Amoräer*, II, 211 et suiv

Sur II, 11 (24 *a*). « Les habitants de Jérusalem faisaient usa dans le courant de l'année, de quatre sortes de maisons [1] (lo ments) : pendant les mois de Nissan, Iyyar, Siwan, ils habitent es maisons de marbre ; en Tammouz, Ab et Elloul, des maisons de verre ; en Tischri, Marheschwan et Kislév, des maisons en b ois de cèdre ; en Tébet, Schebat et Adar, des maisons d'ivoire. » Ce passage, qui est rattaché à Amos, III, 15, répond à l'assertion de Juda ben Simon, lequel affirme que chacun des princes roy aux avait à Samarie deux maisons pour l'été et deux pour l'hiver (*Midrasch Sam.*, ch. II ; *Koh. r.* sur VI, 3 ; *Esther r.* sur I, 2).

Sur II, 14 (25 *b*). Notre Midrasch raconte l'histoire d'un homme qui avait une femme vertueuse, mais laide, et portant le nom gracieux de Hanna. En songe [2] il formule le souhait qu'elle soit belle. Son vœu est réalisé. Mais, étant devenue belle, Hanna est devenue en même temps hautaine et orgueilleuse. Le mari, dans un autre songe, désire alors qu'elle redevienne laide.

Sur III, 7 et suiv. (29 *b*). Il y a là une légende relative à Salomon qui contient des traits qu'on ne trouve pas habituellement dans les sources plus anciennes. Cette légende est précédée de l'agada qui, dans j. *Sanhédrin*, 20 *c*, a pour auteur Josué ben Lévi et où la lettre *yod* profère des plaintes contre le roi Salomon. La formule introductive de cette agada est : תני ר' שמעי' ; le nom de שמעי' n'est pas, comme le croit l'éditeur, une altération de יהושע (= Josué ben Lévi), mais de שמעון, c'est-à-dire Simon ben Yohaï, selon lequel le Deutéronome adressa à Dieu des plaintes contre Salomon. Ici, les paroles de Simon ben Yohaï sont rattachées à celles de Josué ben Lévi comme dans *Exode r.*, ch. V, 1, au commencement (voir *Die Agada der Tannaïten*, II, 123, note 1).

Sur IV, 13 (31 *b*, aussi dans le Yalkout). Autour de Jérusalem étaient 364 champs arrosés artificiellement (בתי שלחים pour expliquer le mot du texte שלחיך), dont chacun produisait toute sorte de plantes aromatiques, où les prêtres s'approvisionnaient pour les besoins du sanctuaire. Ce passage est précédé des mots אמר

[1] לכן אתה מוצא באנשי ירושלים שהיו עושים להם ד' מכסים של בתים בכל שנה. Au lieu de מכסים, il faut lire מכסיסים (ráfiç).

[2] Le songe est personnifié sous le nom de בעל החלום, et est censé posséder le pouvoir de réaliser les vœux du songeur ; voir la même chose dans la baraïta de *Sanhédrin*, 30 *a* (dans la *Tosefta Maaser schéni*, V, 9, il y a איש החלום, et dans j. *Maaser schéni*, 55 *b*, simplement נראה לו בחלום). Dans *Berachot*, 10 *b*, on lit בעל החלומות, sous l'influence de Genèse, XXXVII, 13 ; mais on trouve aussi la leçon בעל החלום. Cf. *Dikdukê Soferim*, I, 42.

מוצא, comme celui que nous avons cité plus haut au sujet des maisons des habitants de Jérusalem.

Sur VII, 6 (45*a*). Les mots « ta tête sur toi comme le Carmel » font allusion aux rois hasmonéens, qui étaient remplis de science et de sagesse, comme le Carmel est rempli de bons produits. דלת ראשך désigne Hérode (il traduit peut-être « l'abaissement de ta tête ») ; il est כארגמן, c'est-à-dire rouge (אדום), car il descendait d'Edom « le rouge ». Par les mots « un roi captif », le Cantique prédit que les rois hasmonéens seront prisonniers des rois (empereurs) romains. רהטים désigne les rois de Rome qui ressemblent à « de grands et puissants cours d'eau » (Isaïe, VIII, 4). Notre Midrasch, en interprétant ainsi le mot רהט, pense probablement au sens de la racine araméenne « courir, couler ». — Cette remarquable interprétation, d'après laquelle le Cantique des Cantiques parlerait des Hasmonéens et d'Hérode, semble être de date ancienne.

Sur VIII, 4 (46 *b*). La triple adjuration (II, 7 ; III, 5 ; VIII, 4) fait allusion à la triple construction du temple, du temps de Salomon, du temps d'Ezra et dans les temps futurs. Pour ces trois constructions, Dieu adjure les peuples de prêter leur concours, afin qu'Israël dise : « Du moment que les peuples agissent ainsi par crainte, nous devons agir à plus forte raison par amour ; puisque les peuples travaillent pour les autres à l'édification du temple, à plus forte raison devons-nous y travailler pour notre propre compte. » — Cette Agada, qui se base sur le fait que le roi de Tyr aida à la construction du premier temple et le roi des Perses à celle du second, naquit peut-être à l'époque de l'empereur Julien, quand celui-ci voulut relever le temple de Jérusalem. Voir à ce sujet mon étude dans *J. Q. R.*, X, 168.

Appelons encore l'attention sur la longue interpolation du récit des dix martyrs, à propos de I, 3, qui diffère du récit du Midrasch אזכרה (*Beth Hamidrasch* de Jellinek, 2e vol.).

Les passages que nous venons de citer du *Midrasch Schir Haschirim*, édité par M. Grünhut, prouvent surabondamment qu'il s'agit là d'un produit important de la littérature midraschique. Outre les anciennes traditions agadiques qu'on y rencontre, cet ouvrage contient encore bien des passages intéressants. L'éditeur, en nous le rendant, nous a fait connaître en même temps, pour la première fois, une source fréquemment utilisée par d'anciens ouvrages et surtout le Yalkout ; il s'est donc acquis, par cette publication, la reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent à cette littérature.

W. BACHER.

סתתי בפסקורת שלו (? בפסוקורת שלי[1]) בדקתי ומצאתי כתוב : כשמטהרין
את הכלים כגון הערות (הקערות .l) וכפות ושאר כלים אינו צריך שיהא
הכלי שעל האור מטוהר קודם לכן. כה דיבר אלי רבינו מ"כ ואני כתבתי
על הספר בדיו אני יעקב בר שמשון המד'[2] ופעמים רבות ראיתי רבינו
עושה כן ואני עשיתי כן לפניו פעמים רבות וחכני פותח לך טעמו של דבר
כמו ששמעתי מפי רבינו. דבר ידוע הוא לנו שכל כלי הרותח והמרותח
בו בשעת ריתוחו אינו בולע אלא טרוד לפלוט בו כל שעה והואיל
וכן הוא ומה לנו מִשָּׁל קודם. לכן יזהרו שלא ישקטו [המים מרתיחתו
וימולו לטהר בו כל הכלים[3]... סכין פרזלא מלבנו באור..... ואף ר' שמואל
בר מאיר עומד בשיטתי ומביא ראיה משפרד[4].

« Au nom de R. Salomon b. Isaac sur la purification des vases : Suivant ses ordres, j'ai fait des recherches dans ses *Piskot* (mes Pesoukot ?) et j'ai trouvé ceci : pour la purification des vases comme les écuelles, les cuillers et autres ustensiles, le vase qui est sur le feu[5] n'a pas besoin d'être purifié préalablement. Ainsi me dit notre maître (רבינו), de sainte mémoire et j'ai écrit (ses paroles) sur le papier avec de l'encre, moi Jacob b. Simson. Plusieurs fois j'ai vu notre maître procéder ainsi et moi-même je l'ai souvent fait en sa présence (לפניו). Et je te communique la raison de la chose telle que je l'ai apprise de la bouche de notre maître... ».

On le voit, Jacob b. Simson a composé cette Consultation telle qu'elle lui a été dictée par Raschi[6], et il rapporte ce qu'il a entendu de la bouche de Raschi. En outre, Ahron de Lunel dit clairement que la Consultation était adressée par Raschi à son disciple

[1] Je voudrais lire בפסוקות שלי et je suppose que Raschi a été prié par son correspondant de lui communiquer le passage en question d'après les *Halachot Pesoukot* que Raschi possédait.

[2] Sans doute une corruption de המקום יהיה בעזרו = הי"ב; voir Zunz, *Zur Geschichte*, p. 311.

[3] De même dans איסור והיתר (ms. Merzbacher), f° 41 *a* : המגעיל כלים אין צריך שיגעיל הגדול תחלה ויזהר שלא תניח הקדרה הגדולה מרתיחתה לפי שחוזרים ונבלעים בתוכה. Pareillement dans *Pardès*, n° 126. L'opinion contraire fut aussi rapportée au nom de Raschi (voir *Mahzor Vitry*, p. 255, et *Pardès*, n° 124 ; cf. *Tour Orah Hayyim*, n° 452). On connaît encore d'autres cas où des opinions contradictoires sont rapportées au nom de Raschi, voir *Monatsschrift*, XLI, 261. Dans le *Pardès*, n° 257, les deux opinions sont juxtaposées, l'une est rapportée au nom de Haï Gaon et l'autre sans nom d'auteur. Cette dernière, qui est mentionnée encore dans le n° 126, est sans doute empruntée à l'écrit de Schemaya ; voir *Monatsschrift*, *l. c.*

[4] Samuel b. Méïr fut un disciple de Raschi, son grand-père, par conséquent, le collègue de J. b. S. Tous deux sont nommés ensemble dans Tossafot, *Menahot*, 64 *c*.

[5] Pour faire bouillir l'eau. C'est dans cette eau bouillante qu'on plonge les petits vases pour les purifier.

[6] Nous connaissons encore deux autres Consultations de Raschi qu'il a dictées et que ses disciples mirent par écrit ; voir mon article intitulé *Schemaya der Schüler und Secretair Raschi's*, *Monatsschrift*, XLI, 259 ; tirage à part, p. 3.

ciple Schemaya [1]. On ne peut donc douter du fait que J. b. S. a été un disciple de Raschi [2].

3° J. b. S. doit avoir vécu avant Jacob Tam, car il est déjà cité par Schemaya, le disciple de Raschi qui vient d'être mentionné [3]. Schemaya, à son tour, est cité plusieurs fois par Jacob Tam [4].

4° J. b. S. commence ses calculs pour le calendrier, dans le ספר האלקושי, par l'année 1123 (ms. d'Oxford, 692) ; il doit donc avoir vécu vers cette époque. Il est donc certain qu'il a fait ses calculs pour les années suivantes et non pour les années écoulées [5].

5° Le lieu qu'habitait J. b. S. ne peut être déterminé avec la même certitude que l'époque où il a vécu. Méïr de Rothenbourg [6] l'appelle רבינו יעקב בר שמשון מפריש « Jacob b. S. de Paris ». A sa suite, Zunz (*Zur Geschichte*, p. 51) et Gross (*Gallia Judaica*, p. 514) le placent à Paris. Mais cela n'est pas sûr, car ce passage est cité dans *Mordechai*, *Bèça*, n° 672, et il y est dit : ר' יעקב בר שמעון (l. שמשון) מפליזא « ... de Falaise ». Nous avons donc le choix entre Paris et Falaise (cf. plus loin, n° 7). Il résulte de cette citation, qui se rapporte à *Bèça*, 16 *a*, que J. b. S. a composé un commentaire sur *Bèça*. Le ms. d'Oxford 1101 a cette suscription : פסקי של ביצים (l. ביצה) מן הרב ר' יעקב בר שמשון « Règles de *Bèça* de R. Jacob b. Simson ». La citation de Méïr de Rothenbourg s'y trouve-t-elle ?

6° Dans le *Mahzor Vitry*, p. 73, on cite un מחזור הרב ר' יעקב בר' שמשון. De là provient aussi ce qui est cité, *ibidem*, p. 152, 153, 278, au nom de notre Jacob. Je ne puis établir si ces citations proviennent de l'auteur du *Mahzor Vitry* ou si ce sont des additions postérieures, lesquelles sont nombreuses dans cet ouvrage.

[1] *Orhot Hayyim*, f° 74 *c* : וכן פסק הר"ש ז"ל בתשובה שהשיב לר' שמעיה ז"ל.

[2] M. Berliner (*Einleitung zu M. V.*, p. 187) a mal compris les paroles de Jacob b. Simson dans le ms. de Paris et dit : « Il est évident que le mot « notre maître » ne se rapporte pas à Raschi, mais à un autre qui était le maître de J. b. S. ». Je ne m'explique pas comment M. Berliner a pu arriver ainsi à méconnaître le sens des paroles si claires du ms. de Paris.

[3] Schemaya sur *Tamid*, 26 *a* : ראיתי בפתרונו של ר' יעקב בר שמעון (l. שמשון) זצ"ל בכל מדות מוכיח שמסיבה הוא עמוד של בנין שעולין ויורדין בו ע"י גלגול « J'ai vu dans le commentaire de R. Jacob, fils de Simon (lire Simson)... ». Il résulte de là que J. b. S. a composé un commentaire sur *Tamid* ou sur Ezéchiel (voir Raschi, sur Ez., XLI, 7).

[4] *Monatsschrift*, XLI, 260.

[5] D'après M. Berliner (*Einleitung*, p. 15), J. b. S. aurait écrit son livre plus tard qu'en 1123 ; voir mon compte rendu sur son introduction dans la présente *Revue*.

[6] Consult., éd. Prague, n° 655.

Les quatre citations suivantes paraissent également provenir du *Mahzor* de J. b. S.

7° Samuel de Falaise écrit [1] :

והר' יעקב בר שמשון הגיה [2] בפכין ונראים דברי המתירים ובפלישא בפ"כי זקני עולם היו נוהגים היתר.

Le fait que Samuel s'en réfère aux זקני עולם בפלישא « anciens de Falaise » semble indiquer que J. b. S. a vécu à Falaise ; voir plus haut, n° 5.

8° *Likkoutè Pardès*, 12 *b* (éd. Amsterdam) :

ומשם הר' יעקב בר שמעון (l. שמשון) נמצא בערב יום הכיפורים באים לבית הכנסת ואו' כל נדרי"" מיום כפורים זה עד יום הכפורים הבא עלינו לטובה כולהון איחרט (l. איחרטנא) בהון"" כן שמעתי פה קדוש אומר בעוברו לפני התיבה ולא היה אומר מיום כיפורים שעבר ועד ולא יהון שרן ולא ככתוב ונסלח.

« Au nom de R. Jacob b. Simon (lire Simson) : ... la veille de Kippour..., on dit *Kol Nidrè* « depuis ce Kippour jusqu'au prochain », ainsi ai-je entendu dire par une sainte bouche, et non « depuis le dernier Kippour... ».

Par פה קדוש on a sans doute voulu désigner Méïr b. Isaac, le célèbre officiant de Worms. Car Ascher b. Jacob ha-Lévi rapporte aussi que Méïr a effacé le mot ככתוב [3], et Raschi s'en référant à Méïr, dit également ושמעתי מפי אותו צדיק « J'ai appris de ce juste » (Zunz, *Litg.*, 610). On pourrait conclure de cette citation que J. b. S. alla à Worms. Toutefois, il est possible que J. b. S. ait écrit ce passage sous la dictée de Raschi (voir plus haut, n° 2) et que la remarque à ce sujet ait été omise dans *Likkoutè Pardès*. Si ma conjecture est exacte, la déplorable correction dans *Kol Nidrè* מיום כיפורים זה עד יום כיפורים הבא « depuis ce jour de Kippour jusqu'au Kippour prochain », au lieu de la formule usitée précédemment מיום כיפורים שעבר עד יום כיפורים זה « depuis le jour de Kippour dernier jusqu'au Kippour présent », devrait être attribuée à Méïr. Jacob Tam attribue cette correction à son père

[1] *Or Zaroua*, II, 116 *b*. De même Méïr de Rothenbourg, *ibid.*, n° 439 et Tossafot Sens sur *Pesahim* (ms. Oxford, 2358) ; cf. Gross (*Revue*, VII, 52) et Neubauer, sur le ms. mentionné. M. Gross dit que dans ce ms. on cite, entre autres, Jacob b. Simson *de Paris*. Je ne sais si la mention « de Paris » se trouve dans le ms. ou si elle est de M. Gross. M. Neubauer ne l'a pas.

[2] Méïr de Rothenbourg a הגיה בספרו.

[3] Dans son commentaire mentionné (ms. Kaufmann), f° 236 *b* : ושמעתי שרבי מאיר ז"ל לא היה אומר ככתוב בתורת משה אלא היה אומר בפעם שלישית ושבועתא לא שבועות ונסלח וכו'. La même chose chez Zunz, *Litg.*, p. 126.

Méïr. b. Samuel (*Sèfer ha-Yaschar*, n° 144). Comme celui-ci a sûrement vécu à Worms à une certaine époque [1], il peut avoir eu connaissance de l'innovation de Méïr le Chantre. Le père de Jacob Tam rapporta aussi beaucoup de choses de Lorraine en France [2].

9° *Taschbaç*, n° 143 [3] :

רבינו יעקב בר שמשון רצה לומר דוקא בליל ראשון של סוכות אבל אבי העזרי אמר שזה אינו.

Cette citation se trouvait dans le livre d'Eliézer ben Joël ha-Lévi, voir n° 14.

10° Ascher b. Jacob ha-Lévi, Commentaire, f° 3 :

כל הברכות אחר חותמיהן ואין אומר ברכה פסוק כגון ברוך אתה יי למדינו חוקיך וכן הגיה רש"י (*Berakhot*, 11 *b*) והרב ר' יעקב בר שמשון.

11° J. b. S. a écrit des Explications sur les *Pioutim* en langue araméenne, et lui-même a composé un poème dans cette langue (Zunz, *Litg.*, 458). Il est vraisemblable que ces deux travaux étaient contenus dans son Mahzor.

12° Tossafot *Menahot*, 64 *b* :

ארור... ותירץ הר' יעקב בר שמעון (l. שמשון) דמעיקרא גזרו.

13° Tossafot, *Arachin*, 28 *b* :

אומרין... א"ע"פ שאינו רשאי פירוש שאינו חייב... כך פירש"י ולפ"ז אומר הרב ר' יעקב בר שמשון הא דאיתא בפ"ק דקדושין (33 *b*) אין בעלי אומניות רשאין לעמוד ורשאין ר"ל חייבין; cf. Tossafot, *Houllin*, 54 *b*.

14° Dans זכרון ברית לראשונים, p. 125 [4] :

ושוב מצא ראבי"ה בתשובות וזה לשונם שתיית כוס של מצוה..... אלו דברי ר' יעקב בר שמשון אבל ר' יעקב בר מאיר חולק בדבר.

15° Tossafot de Juda de Paris dans ברכה משולשת, 42 *d* :

ור' יעקב בר שמעון (l. שמשון) פירש בסדר עולם שלו כי ר' ישמעאל שנהרג היה מהולכי אושא.

Ou bien J. b. S. a composé un ouvrage indépendant sous le nom

[1] Il était, en effet, comme Raschi, un disciple d'Isaac ha-Lévi de Worms (*Pardès*, n° 44).

[2] *S. ha-Yaschar*, n° 325 כן הביא ר' מאיר מלותיר (ainsi porte mon ms. de ce livre).

[3] De même dans *Hagahot Maïmoniot*, סוכה, VI, 200 ; *Hagahot Semak*, 28 *b* (éd. Cracovie) ; Abudraham, *Souccot*.

[4] De même dans *Mordechaï Yoma*, n° 727, avec ces mots de préambule : השיב רבינו יעקב בר שמשון.

de סדר עולם, ou on veut parler ici de l'introduction historique à son commentaire sur *Abot*.

16° L'auteur du ms. d'Oxford n° 1104 écrit : מצאתי כתוב בספר הרב ר' יעקב בר' שמעון (l. שמשון) המפרש ספר יצירה ובריתא דשמואל ירחינאה. J. b. S. a donc composé un commentaire sur le *Yeçira* et la Baraïta de Samuel.

17° J. b. S. composa l'ouvrage mentionné sur le calendrier ספר האלקושי qui ne se trouve pas au complet dans le ms. d'Oxford 692. Voir, pour plus de détails à son sujet, Berliner dans Hurwitz, *Einleitung zu M. V.*, p. 15 (nouvelle pagination).

18° Il écrivit un commentaire détaillé sur *Abot*. Voir à ce sujet Schechter, Introd. à son édit. des *Abot* de R. Nathan, ch. II; החוקר, I, 92, 191, et catalogue Halberstam (קהלת שלמה), n° 69.

Tels sont les textes que j'ai pu recueillir touchant l'activité littéraire de J. b. S. Parmi les autorités que cite J. b. S. (voir Berliner, *l. cit.*), Raschbam (plus haut, n° 2) est la plus récente.

Le résultat de ces recherches permet donc d'affirmer avec certitude ceci : J. b. S. était un disciple de Raschi (n°s 1, 2); il a vécu à Paris ou à Falaise (n° 5); peut-être a-t-il séjourné à une certaine époque à Worms (n° 8); il a déjà exercé son activité littéraire en 1123 (n° 4); il a composé un ouvrage sur le calendrier, ס' האלקושי (n° 17); un Mahzor (n° 6); un ouvrage historique appelé סדר עולם (n° 15); des commentaires sur Tamid ou Ezéchiel (n° 3), sur *Abot* (n° 18), sur quelques traités du Talmud (n°s 5, 12, 13), sur le *S. Yeçira* (n° 16) et, enfin, sur la Baraïta de Samuel (n° 16).

Comme on le voit, la science de J. b. S. était variée. Il a, sans doute, été le premier écrivain juif du Nord de la France qui se soit occupé de sciences mathématiques. Et pourtant il est tombé pendant les derniers siècles dans un oubli complet. C'est à notre époque que revient le mérite d'avoir fait revivre le souvenir de ce savant et de ses mérites. Puisse ma notice stimuler des recherches approfondies sur ce rabbin français !

A. Epstein.

INNOCENT III ET LES JUIFS

I

OPINIONS D'INNOCENT III SUR LA VIE ET SUR LE JUDAÏSME.

Innocent était issu de la noble famille des Conti. Il monta sur le Saint-Siège dans sa trente-huitième année. Il était très versé dans l'étude des auteurs grecs et latins, et surtout dans la connaissance de l'Ecriture, qu'il interprétait d'une façon aussi large que possible. Dans ses dissertations homilétiques sur l'Écriture, il ne reculait devant aucune extravagance, pourvu qu'elle servît à ses desseins. Il avait apporté cette méthode de Paris, où Pierre de Corbeil la professait. Son maître exerça sur lui une influence durable. Il semble avoir étudié Flavius Josèphe, car il rapporte une fois, dans son *De contemptu mundi*, la fameuse histoire de la mère qui, pour calmer sa faim, tua son enfant, et, à ce propos, il cite « Josephus de judaica obsidione », autrement dire le « De bello judaico [1] ».

Sa conception de la vie nous est révélée par un écrit qu'il composa peu de temps avant son avènement au pontificat et dont le titre suffit à indiquer le contenu. Ce livre est intitulé « Mépris du Monde ». Innocent, qui alors s'appelait encore Lothaire, suit la vie humaine depuis le moment de la conception jusqu'à celui de la mort. La conclusion à laquelle il aboutit, c'est que seuls doivent être proclamés heureux ceux qui meurent avant de naître, car vie est synonyme de douleur. — Où nous conduisent tous nos efforts et tous nos actes? Il y a des pauvres, il y a des riches, mais ni les uns ni les autres ne sont heureux. Le pauvre est soumis à toutes

[1] Migne, *Patrologie*, IV, 716.

sortes de privations, et il lui faut mendier le secours d'autrui. Mais, tandis qu'il est à mendier, la honte le prend ; s'il cesse ses supplications, la misère l'attend. A l'indigent tout fait défaut, même l'ami, car seul l'homme heureux est entouré d'amis. D'ailleurs, c'est sur notre degré de bonheur que les autres mesurent leur estime pour nous, en sorte que la préférence est donnée au riche sur l'homme de bien, au méchant sur le pauvre. Si, d'autre part, nous considérons l'existence du riche, elle est également remplie de peines et de soucis ; s'il est marié, il craint pour sa femme et ses enfants ; est-il célibataire ? Satan ne lui laisse aucun repos, excite ses désirs, allume le feu dans ses veines et le livre au péché.

A la perversité terrestre répond la punition céleste, qui varie avec la qualité de la faute. Sous le n° 6 il nomme ceux qui, marchant dans les ténèbres, ne peuvent arriver à la vraie lumière, jusqu'au Christ. Une épaisse obscurité extérieure et intérieure enveloppera ces hommes, par lesquels Innocent entend les Juifs. Pour preuves de cette affirmation il cite Psaumes, XLVIII ; I Rois, II et Job, X.

Les Juifs pouvaient se tranquilliser jusqu'à un certain point, car, d'après cette échelle, il y avait toute une série de personnes dont le sort devait être beaucoup plus terrible [1].

Toutes les opinions d'Innocent montrent que ses sentiments ressemblaient à ceux qu'à cette époque entretenait tout bon chrétien. Plein de mépris pour ce monde, on voulait par la foi gagner le monde meilleur [2], le connaître exactement par l'Ecriture et contempler Dieu face à face [3]. Dieu est mis dans le plus étroit rapport avec ce monde détesté. L'Eglise et l'évêque romain jouent le rôle d'intermédiaires. Ceux qu'ils unissent sur terre demeurent unis dans le ciel, ceux qu'ils dissolvent demeurent dissous pour l'éternité.

Très haut au-dessus de la terre plane le *summus pontifex*, qui est en relation avec Dieu par l'intangible communauté qui existe entre lui et l'Eglise. Innocent a pu se demander sur quelles raisons se fonde cette idée ; il répond : c'est ma croyance la plus ferme que je crois en catholique [4].

A présent, nous allons donner un ensemble d'assertions de ce pape sur le judaïsme, car il nous faut connaître le point de vue

[1] Migne, I, *De contemptu mundi sive de miseria condicionis humanæ*, p. 702 et suiv. Innocent ne tenait pas l'incrédulité pour le plus grand péché, puisqu'il dit : minus malum existat viam Domini non agnoscere quam post agnitam retroire. Mansi, XXII, 1058.

[2] Migne, 656.

[3] Migne, IV, 1096.

[4] Migne, 656-658, 664.

théorique d'Innocent à l'égard du judaïsme, afin de comprendre son attitude envers les Juifs.

La loi divine, dit-il, fut donnée d'abord aux Juifs; c'est pourquoi ils ont été très puissants. Ils avaient le Temple et les prêtres, la doctrine et la prophétie. C'est de la Synagogue que sont sortis les premiers croyants qui annoncèrent le plein salut dans le Dieu fait homme [1]. Le Christ a renouvelé l'ancienne Loi [2] : celle-ci était gravée sur des tables de pierre, la nouvelle l'est dans le cœur [3]. La loi ancienne enseignait œil pour œil, dent pour dent; la nouvelle veut l'amour même pour celui qui nous a fait du mal. O Juifs, s'écrie Innocent, quittez les ténèbres de votre fausse croyance et de votre ignorance, regardez non pas seulement avec l'œil du corps, mais aussi avec l'œil du cœur [4]. Peu importe la circoncision du corps, c'est celle du cœur qu'il faut, afin d'être Juif en esprit et non par le corps [5]. Qu'attendent donc les Juifs? Il leur faut rougir, s'ils pensent que le Messie ne soit pas venu et qu'il ne puisse être un Dieu, alors que l'Ecriture et de nombreux miracles en portent témoignage, miracles que le Messie accomplit, pour ainsi dire, corporellement et qu'il accomplit encore spirituellement, quand il rend la vue aux aveugles d'esprit, instruit les ignorants et pousse ses détracteurs mêmes aux bonnes actions [6].

Pourquoi la Synagogue ne se fond-elle pas avec l'Eglise? C'est, d'une part, l'erreur où elle est plongée et, d'autre part, l'envie qui l'en empêchent. L'envie vient à la Synagogue de voir l'Eglise détenir la puissance et la prêtrise, le temple et l'autel, la loi et la force, tous biens pris aux Juifs. Quant à l'erreur, elle tient à ce que les Juifs refusent de croire qu'un Dieu se soit laissé martyriser, crucifier et tuer. Ils ne peuvent admettre que Dieu ait supporté des traitements indignes! Eh bien! cela ne doit pas être une pierre de scandale, mais nous inciter à honorer Dieu davantage; cela ne doit pas être une pierre de scandale ni un champ de zizanies, car sur cette pierre repose le bonheur de l'humanité, sur elle est fondé le sanctuaire du Seigneur [7].

Comme les Juifs, les philosophes païens avaient marqué de la répugnance pour notre doctrine; ils soutenaient qu'un même être ne peut pas être en même temps Dieu et homme, mortel et immortel, simple et composé, éternel et temporel. Mais Dieu a changé leur

[1] Migne, IV, 964, 386.
[2] *Ibid.*, 330.
[3] *Ibid.*, 332.
[4] *Ibid.*, 923, 530.
[5] *Ibid.*, 964, 392.
[6] *Ibid.*, 335.
[7] *Ibid.*, 386, 505.

sagesse en folie et réfuté leurs idées, car le Sacrement divin est là qui s'érige en argument contraire [1]. Du reste, le Christ est ressuscité comme Moïse et Elie [2].

Quittez vos erreurs, telle est l'exhortation sans cesse répétée par Innocent, quittez l'incrédulité juive et embrassez la foi chrétienne ! Alors le monde sera racheté, car le Christ n'a abandonné que momentanément la Synagogue et la race juive, dont il est issu ; il rassemblera Israël et le conduira au salut [3]. Par le baptême les Juifs recevront le salut, qu'ils ont perdu en Judée. Les cérémonies juives déplurent à Dieu comme l'idolâtrie [4]. Sion devint l'Église entière, qui pénètre Dieu par la foi jusqu'à ce qu'elle le contemple face à face [5]. L'Eglise a été bâtie par des Juifs et des païens convertis : par la conversion de tous les Juifs le salut sera achevé. Après la conversion d'Israël naîtra la génération des hommes moralement bons, et Jésus apparaîtra pour la seconde fois dans la splendeur de sa majesté [6]. Que doivent faire cependant les croyants pour amener cet âge d'or ? Ils doivent tous réciter cette prière : O Dieu, dégage la Synagogue du voile de l'erreur et que les Juifs atteignent à la vraie connaissance [7] !

Le pontife se prononce avec beaucoup plus de rudesse contre les hérétiques. Les péchés des hérétiques, dit-il, dépassent ceux de tous les hommes. Ils sont plus perfides que les Juifs et plus cruels que les Sarrazins, car les Juifs n'ont crucifié Jésus qu'une seule fois, tandis qu'eux se déchaînent sans cesse contre lui. Et alors que les Juifs, malgré leur aveuglement, pensent que Dieu le père a tout créé, le visible et l'invisible, les hérétiques prétendent que c'est le diable qui est l'auteur du monde visible.

Quand les Sarrazins sont emportés, ils tuent les chrétiens ; mais les hérétiques ruinent le corps et l'âme, arrachent subrepticement l'homme à Dieu et ainsi le mènent à l'anéantissement. En outre, les Juifs et les païens ne reconnaissent pas Jésus ; par là ils ont une certaine excuse, quand ils pêchent.

Cette excuse manque aux hérétiques, car ils ont été chrétiens et ils se sont laissé prendre aux pièges des faux dogmes [8]. Innocent les traite de loups dans la peau de moutons, qui mêlent le vrai au faux. Il voit en eux l'écume de l'humanité, des démons qui se

[1] Migne, IV, 336.
[2] *Ibid.*, 377-378.
[3] *Ibid.*, 935.
[4] *Ibid.*, 509.
[5] *Ibid.*, 1096.
[6] *Ibid.*, 1096-1097.
[7] *Ibid.*, 386.
[8] Bréquigny, *Epistolæ*, lib. VIII, p. 726, année 1205.

présentent comme des anges de lumière, pour corrompre les innocents, en leur offrant dans une coupe d'or un mortel poison [1].

On devine aisément la raison de cette diversité d'attitude d'Innocent à l'égard des Juifs et des hérétiques : les motifs allégués plus haut par lui ne sont que subsidiaires ; le vrai motif, c'est que les hérétiques étaient les ennemis déclarés de la papauté, ce qui n'était pas le cas des Juifs. De plus, Innocent se flattait d'enter le rameau juif sur le tronc chrétien, alors qu'il considérait les hérétiques comme des plantes parasitaires se nourrissant au détriment de l'arbre chrétien.

Tout le développement qui suit corrobore cette manière de voir; tandis qu'Innocent préparait la croisade contre les hérétiques, il travaillait à la conversion des Juifs. Nous allons étudier les moyens et les efforts qu'il employa pour y atteindre.

II

PROSÉLYTISME DU PAPE INNOCENT III.

Toute la politique du pape à l'égard des Juifs s'inspire du désir de convertir ces derniers. On s'étonne de que ce pape si fier a bien voulu supporter de la part des apostats. Quand l'un d'eux le menace de retomber au judaïsme, sous prétexte de n'être pas suffisamment soutenu par ses nouveaux coreligionnaires, le pape n'a aucun mot de blâme pour le baptisé, il écrit une lettre pressante au directeur de la paroisse et ne laisse pas de suspendre des peines sévères sur ceux qui négligent les apostats [2]. Même la curie condescendit à discuter avec les candidats au baptême [3] et alla jusqu'à excepter les apostats de certaines prescriptions canoniques. Tandis que, en effet, les mariages entre beau-frère et belle-sœur, admis chez les Juifs, étaient défendus chez les chrétiens, Innocent déclara ne pas réclamer le divorce dans des cas de ce genre, « vu que les nouveaux convertis étaient encore chancelants dans leur foi [4]. » Il est encore intéressant de noter que les Mahomé-

[1] Migne, IV, 335, 605.

[2] Baluze, *Epistolæ*, I, p. 469. Le retour au judaïsme par suite de manque de secours arrivait souvent. Cf. Baluze, II, 493.

[3] Baluze, II, 789 : ...ad nostram duxit præsentiam accedendum ; quem post multas collationes super lege ac Prophetis habitis cum eodem venerabilis frater... baptizavit.

[4] Mansi, *Concilia*, XXII, p. 730, LV ; Baluze, I, 604 : Deus qui ecclesiam, etc... Quia vero in matrimoniis contrahendis dispar est ritus eorum a nostro, cum in con-

tans qui s'étaient convertis pouvaient garder plusieurs femmes [1].

On voit combien le changement de croyance était commode et lucratif, et nous devons avouer qu'il se trouva nombre de Juifs pour faire ce « commerce ». Le *Sefer Hasidim* renferme des allusions à cet état de choses. Cependant, nous ne nous en servirons guère, parce qu'on ne sait si ces passages ont appartenu originellement à ce livre et parce que nous disposons de documents dus à la main du pape, qui sont beaucoup plus probants [2]. Je vais traduire ces écrits de la curie, vu que jusqu'ici on n'en a donné que des extraits [3] et qu'on les a négligés le plus souvent.

A l'évêque d'Autun Innocent écrit : « Nous croyons t'avoir exhorté à soutenir le porteur de cette épître, P., qui, autrefois Juif, a adopté la foi chrétienne par l'influence du Christ. Et comme tu as pris connaissance de cela, les plaintes réitérées de P. démontrent que tu n'as pas observé convenablement nos prescriptions. De pareilles gens, afin que la pauvreté qu'ils ne peuvent supporter ne les contraigne pas à coqueter de nouveau avec l'incrédulité juive, doivent être puissamment secourus par tous les fidèles, surtout par les évêques qui doivent avoir pour principe de secourir les indigents. Dans le cas présent, ce devoir t'incombe particulièrement, attendu que c'est toi-même qui nous avais recommandé P. Si nous n'éprouvions pas une sympathie personnelle pour toi, laquelle a tempéré quelque peu notre mécontentement, nous ne

sanguinitate vel affinitate distinctionem canonicam non attendant, et relictas fratrum indistincte sibi consueverint copulare, ne propter hoc a bono proposito sicut hactenus retrahantur, cum nec quidem eorum voluerint credere nisi relictas fratrum eorum pateremur retinere; nec vos eos, nisi tales dimitterent, recipere volueritis ad baptisma, propter novitatem et infirmitatem gentis ejusdem concedimus ut matrimoniis contractis cum relictis fratrum utantur, si tamen fratribus decedentibus sine prole, ne tales sibi de cetero, *postquam ad finem venerint*, copulent prohibentes... C'est là un exemple de l'importance attachée par Innocent à l'opportunité, car nous savons combien le pape se montrait rigoureux sur ces points, même à l'égard des plus puissants rois.

[1] Lettre à l'évêque de Tibériade, Baluze, p. 604. Sur les mariages mixtes, voir plus loin.

[2] On adressa de nombreuses questions au pape sur le baptême. Ainsi, l'évêque de Metz demanda si un Juif qui, se croyant à l'article de la mort, alors qu'il n'y a que des Juifs autour de lui se jette à l'eau en criant : « Je me baptise moi-même au nom du Père, du Fils du Saint-Esprit » doit recevoir encore une fois le baptême en cas de guérison. A cela Innocent répond, le 28 août 1206 (Bréquigny, II, 972) : « Il faut établir une *distinctio personarum* entre le baptisé et celui qui va l'être. Si ce Juif était mort après le baptême qu'il s'était administré lui-même, il serait allé au ciel pour sa foi, non pour son baptême. Pour que le baptême soit vraiment efficace, il faut, à l'instar de la naissance charnelle où il y a un engendreur et un engendré, lors de la naissance spirituelle un engendreur spirituel et un engendré. (Cette lettre se trouve partagée en deux morceaux parmi les Décrétales, lib. III, tit. XLII, *de baptismo*, etc.) Cf. aussi, p. 29, 3, Livoniensi episcopo.

[3] Erler, *Die Juden im M. A.*, dans les Archives du droit canon catholique, t. XLVIII, p. 395.

t'aurions pas envoyé pour ta désobéissance une nouvelle admonestation, mais une punition proportionnelle. S'il est connu qu'à l'ordinaire tu te signales par ta vertu et ta piété, pour laquelle l'apôtre a promis le monde présent et futur, comment peux-tu négliger, voire dédaigner un commandement apostolique ? Donc, afin que ledit P. ne se voie pas trompé dans notre vigilance apostolique et que tu ne demeures pas davantage dans une blâmable somnolence, nous te donnons, à toi notre frère, l'ordre sévère de secourir P., pour que lui et sa fille M., qui a reçu le baptême avec son père, reçoivent sans retard par ta libéralité nourriture et vêtements. Tu auras soin qu'on ne les moleste point à cette occasion, car Dieu aime celui qui donne avec joie. Sinon, tu sauras que nous chargerons notre vénérable frère, bien-aimé fils, l'abbé de Saint-Martin, à Nevers, d'accomplir l'ordre non exécuté par toi, en t'y contraignant par la force de l'Eglise, sans que tu puisses répliquer ni en appeler [1]. »

Une deuxième lettre, du 5 décembre 1198, est adressée à l'abbé et au couvent de Saint-Marie-de-Prato, de Leicester : « Plus le peuple juif attend l'accomplissement superficiel de la Sainte-Ecriture et, dédaignant la vraie sagesse, demeure dans les ténèbres de l'erreur, plus il faut se réjouir de ceux qui reconnaissent la vérité chrétienne et en réclament la propagation, de ceux qui, par la grâce du Saint-Esprit, se détachent de l'aberration juive, pour se tourner vers la lumière du christianisme. Dans de pareils cas, il faut veiller à ce que ces nouveaux fidèles ne manquent de rien parmi les fidèles du Christ; car il arrive fréquemment que les néo-chrétiens, par manque du nécessaire, tombent dans la perplexité et se voient forcés de retourner au judaïsme. La faute en revient à ceux qui, nageant dans l'opulence, ne veulent point par avarice secourir un pauvre chrétien. — Le R. en question s'est soumis au baptême sur les exhortations d'un homme noble et sans se préoccuper de ses biens matériels [2]. Depuis que cet homme noble, qui procurait l'existence à celui qui est redevenu pauvre, s'en est allé le chemin de tout mortel, R. manque des ressources les plus indispensables. C'est pourquoi nous vous prescrivons par cet écrit apostolique, au

[1] Baluze, I, 469 ; date : nonis Novembris = 5 nov. 1198.

[2] Cette assertion visiblement paradoxale du pape, qui précisément comblait les apostats de biens matériels, trouve son explication par le passage suivant des décisions du 3e concile de Latran sous Alexandre : « Si qui præterea Deo inspirante ad fidem se converterunt Christianam, a possessionibus suis nullatenus excludantur, cum melioris conditionis conversus ad fidem esse opporteat, quam antequam fidem acceperunt, habebantur. Si autem secus factum fuerit, principibus vel potestatibus eorundem locorum sub poena excommunicationis injungimus ut portionem hæreditatis et [illegible] suorum ex integro eis faciant exhiberi. » Mansi, XXII, 231. C'était l'usage [illegible] Aragon de confisquer les biens des apostats jusqu'à Jacques I.

nom du respect de celui par qui le Juif a reçu la lumière de vérité, de lui procurer subsistance et vêtement. Sachez que nous serions mécontent et que nous vous ferions sentir notre mécontentement, au cas où vous ne suivriez point notre pieuse prescription [1]. »

Une troisième lettre est encore plus intéressante. Innocent s'emploie en faveur d'un apostat qui l'avait manifestement trompé auprès de l'archevêque de Sens. Le pape nous fait connaître les rapports mensongers de l'ex-juif dans l'épître en question, « parce qu'il lui plaît d'annoncer les grandes actions de Dieu ».

Voici ce que nous apprenons par cette lettre : dans la maison d'un Juif habitait une femme chrétienne, qui, séduite par les Juifs, avait peu à peu abandonné le catholicisme. Tout imbue du judaïsme, elle avait déclaré que le Christ ne pouvait ni lui profiter, ni lui nuire, et qu'une miche ou un morceau de pain avait la même importance que l'hostie sur l'autel. Comme la femme craignait une punition, au cas où elle se séparerait publiquement du christianisme, elle se rendit lors de la fête de la Résurrection avec les autres chrétiens à l'église et communia. Cependant, elle n'avala pas l'hostie, la garda dans sa bouche et la donna au père de notre apostat, chez qui elle habitait. Elle dit à cette occasion : Voilà le Sauveur, comme le croient les chrétiens ! Le Juif prit l'hostie, et, comme on l'appelait, il la mit dans sa caisse. Quand il revint, il trouva, à la place de son argent, la caisse remplie d'hosties. Saisi de terreur, il convoqua ses amis; on résolut d'écarter la première hostie et d'annuler ainsi la transformation. Les Juifs croyaient pouvoir la reconnaître, parce qu'elle s'était humectée dans la bouche de la femme. Mais ils n'y réussirent point. Alors ils délibérèrent si, après ce miracle, ils ne devaient point se convertir à l'Eglise; le fils du Juif prit une rapide résolution, emmena sa femme et ses enfants chez le maréchal du roi, et courut lui-même à Rome.

Il avait conté toute cette histoire merveilleuse au pape ou bien il avait déjà préparé sa duperie et il voulait la mettre en valeur [2].

[1] Baluze, II, 493.

[2] Les apostats eurent souvent recours à ces duperies au moyen âge. Ainsi un Juif de Tolède prétendit avoir trouvé, lors de la culture de sa vigne, un écrit où il y avait en hébreu, grec et latin ces mots : Depuis Adam jusqu'à l'Antéchrist il y a trois mondes ; dans le troisième est né de la vierge Marie le fils de Dieu, qui souffre la mort pour le salut de l'humanité. Henr. de Knyghton, *Canon. Lycestr.*, chez Twysden, I, 2433.

Le même auteur raconte l'histoire d'un Juif qui, le sabbat, était tombé dans un cloaque. Il n'avait pas permis que ses coreligionnaires vinssent à son aide le jour du repos ; là-dessus le comte de Richmond de Sainte-Claire avait défendu aux chrétiens de lui porter secours le dimanche, et ainsi ce Juif était mort. Ce récit qu'il rapporte à la page 2437 paraît déjà invraisemblable, en ce que les Juifs n'avaient pas besoin

Que les autres Juifs n'avaient pas été bouleversés par le soi-disant miracle, c'est ce qui ressort déjà du récit, car, selon ce récit, ils n'avaient rien vu qu'une caisse pleine d'hosties. Le pape, quel que fût son penchant pour les miracles, aurait dû s'arrêter devant cette contradiction interne, n'était qu'au moyen âge on tenait pour vrai tout ce qu'il était commode de tenir pour tel. Y avait-il des contradictions, on les conciliait tant bien que mal. Bref, Innocent crut à tout ce récit. Il s'entretint beaucoup avec l'apostat sur le Pentateuque et les Prophètes; puis l'apostat fut initié au culte catholique et, enfin, baptisé par l'évêque de Tusculum. Avec le baptême, la chose était terminée pour le pape, mais aucunement pour l'apostat. Chaque fois qu'il lui manquait de l'argent, il s'adressait directement au pape, jusqu'à ce qu'enfin celui-ci écrivit à l'archevêque de Sens, lui raconta toute l'histoire et lui déclara qu'« à la jeune plante la rosée de la sagesse ne suffisait pas pour être féconde, mais qu'il lui fallait encore des bienfaits temporels. » Innocent ordonne donc qu'on soutienne l'apostat de telle sorte qu'il ne se voie plus forcé de s'adresser au siège apostolique. Chose curieuse, le pape engage l'archevêque à éprouver encore une fois la vérité de cette histoire miraculeuse et à adresser son rapport à ce sujet au siège de Saint-Pierre. Innocent ne demandait probablement qu'une simple confirmation, car il ne doutait pas du miracle, vu qu'il en parle comme d'« une grande action de Dieu [1] ».

Connaissant les moyens du pape pour convertir les Juifs, nous ne nous étonnerons plus outre mesure si beaucoup de Juifs se convertissaient officiellement au christianisme, pour recevoir les secours réservés aux apostats, mais pratiquaient en secret les rites juifs. De ce point de vue nous comprendrons ces mots du pape : « C'est un moindre mal de méconnaître Dieu, qu'après l'avoir connu, de retomber dans l'incrédulité. »

LÉOPOLD LUCAS.

(*A suivre.*)

du secours des chrétiens le dimanche ; mais elle le devient encore plus, quand on y compare une histoire semblable du *Emeq habacha*, p. 44, pour l'année 1272, laquelle histoire est tirée « d'un livre latin composé par un Allemand ». Là on raconte que les Juifs n'avaient pas voulu secourir leur coreligionnaire le samedi, malgré ses plus poignantes supplications. Le pape avait alors ordonné que quiconque observerait le samedi devrait observer également le dimanche sous peine de mort. — Tout cela a le caractère d'une invention tendancieuse des chrétiens, parce que ce récit se trouve rapporté à différentes époques et à des lieux différents.

[1] Baluze, II, 789 : quia delectat Dei magnalia enarrare ; voir aussi Raynaldus, XIII, n° 68 et 69, ad an. 1213. Spondanus, 1213 num. marg. 25.

QUATRE ÉLÉGIES

SUR

LA MORT DE R. NATHANAEL TRABOTTO DE MODÈNE

Ce fut un triste Rosch Haschana que celui qui ouvrit l'an 5414 dans le ghetto de Modène. Le deuxième jour de cette fête, le mardi 23 septembre 1653, le pasteur âgé et universellement estimé de cette communauté, R. Nathanaël b. Benjamin Trabotto, quitta ce monde. Par sa pieuse activité et sa grande science, il avait jeté un nouvel éclat sur le nom de sa famille, l'une des plus distinguées du judaïsme italien. Telle était son autorité, qu'il ne s'agitait point de question tant soit peu importante parmi les Juifs d'Italie, sans qu'on eût recours à ses lumières. Une foule d'élèves s'était rangée autour de sa chaire, et tous conservèrent l'habitude de demander conseil à leur maître vénéré sur les difficultés qu'ils rencontraient dans l'exercice de leurs fonctions.

Bien que, sur le déclin de sa vie, son foyer fût devenu désert et malgré la perte de sa vue, il continua ses travaux. Lorsqu'il lui fut impossible de faire ses cours à la synagogue, ses disciples se réunirent chez lui [1]. Il ne voulait point que ses souffrances fissent tort à l'étude de la Tora pour laquelle il avait fondé, le 23 novembre 1638, une association qui porte encore aujourd'hui son nom à Modène [2].

Il avait perdu de bonne heure sa femme, Judith, qui possédait un grand talent musical et qui faisait passer un souffle d'art dans la maison du pieux rabbin, quand elle rendait les chants de la synagogue sur les cordes de sa cithare [3]. Il n'avait pas eu de fils [4].

[1] *Magazin* de Berliner, XIV (1887), אוצר טוב, p. 14, l. 13-14.

[2] Mortara, מזכרת, 16, note 1.

[3] *Monatsschrift*, XXXIX, 356 : וגם הכבודה אשתי תנצב"ה מרת יודיטה שהיתה חכמה גדולה ומשכלת בכינור ויעוגב ומזמרת במוסיקה קדושת כתר.

[4] *Ib.*, 17 : ויען שבעוה לא זכיתי להניח אחרי ברכה למען קדוש ישראל הנאדרי בכח אל דמי לכם להתפלל בעד נשמתי.

Quant à sa fille, qui avait épousé Joseph Baruch d'Urbin, fils de Yedidia Zacharie de Cento [1], d'après Graziano, excellent philosophe, poète et astronome, elle avait quitté Modène depuis longtemps. Dans la décrépitude de la vieillesse il se traînait sur un bâton, il eut parfois besoin du secours d'autrui et il finit par être privé de la vue [2]. Dès lors, il dut renoncer à paraître à la grande synagogue ; il choisit la petite maison de prières de Gerson Sanguini pour ses dévotions, et là on continua à le considérer comme rabbin de la communauté et à l'appeler le troisième à la lecture de la Tora [3]. Il avait presque quatre-vingt-six ans quand, dans l'été de 1653, une grave maladie lui fit comprendre qu'il touchait à sa dernière heure. Pendant dix jours il resta sans connaissance ; mais, avant de mourir, il devait encore prononcer des paroles d'élévation et d'adieu, exprimer ses suprêmes volontés devant la communauté réunie. Le matin du sabbat *Ekèb* il s'était comme ressaisi par miracle ; aussi fit-il assembler autour de son lit la communauté, ses collègues et les administrateurs. Cette scène fut si impressionnante, que Samuel-Isaac Belgrado consigna de mémoire chaque parole de cet émouvant adieu [4].

Comme s'il avait voulu bénir jusque dans la mort l'homme qui avait été la joie de ses dernières années, il recommanda pour son successeur Abraham-Joseph-Salomon Graziano, fils de son cousin Mardochaï [5]. Selon le mot de l'Écriture, il posa son esprit sur lui et lui jeta son manteau de prophète. Jamais élève ne se montra plus reconnaissant que Graziano envers son maître. Il ne continua pas seulement son activité, mais il recueillit et conserva ses traditions et son héritage spirituel. Il sauva de l'oubli tout fragment du maître qu'il découvrait, tout usage, toute décision que celui-ci avait établi. Tous les manuscrits et toutes les gloses de Graziano sont pleins de communications destinées à perpétuer le souvenir de R. Nathanaël Trabotto.

[1] Dans ses gloses manuscrites sur le *Schoulhan-Arouch* (cf. *Jewish Quarterly Review*, IX, 253), Graziano, II, 20 *b*, l'appelle : וכמהור"ר יוסף פילוסוף ומשורר ובעל תכונה מאורבינו חתן הגאון מ"ו הנ"ל שהיה בנו של הח"ר זכריה ז"ל מצינטו. Cf. Mortara, מזכרת חכמי איטאליא, p. 67, note 1. De même, Sabbataï Beer dans ses Consultations appelées באר עשק, n° 67, dit : קרובי הנעלה כמוהר"ר יוסף ברוך אורבינו זצ"ל בשם הגאון מהר"רן טרבוטו חמיו.

[2] *Magazin*, *l. c.*, 14 : ואתם ידעתם כי זה כמה שנים שהייתי הולך בחוץ על משענתי ואור עיני גם אין אתי ולא יכולתי להרביץ תורה כרצוני.

[3] Sur la foi de Graziano dans ses gloses sur le *Schoulhan-Arouch*, I, 7 *b* : ואנכי עפר ואפר הכותב נהירנא שכשהיה בסוף ימיו הגאון כמוהר"רן טרבוט מ"ו זצוק"ל בכמ"ר בנימין ז"ל סגי נהור הוה ומ"מ היה הולך לסת והיה נק' שלישי בבה של כמ"הר גרשון סנגויני ז"ל מידי שבת בשבתו.

[4] Publié par Mortara, d'après le ms., *Magazin*, *l. c.*, 11-20.

[5] Kaufmann, *Monatss.*, XXXIX, 351, note 1.

Mais Graziano ne fut pas le seul à traduire la douleur que causa la mort du rabbin de Modène. A côté de l'élégie de Samuel-Isaac Belgrado, qui rédigea les suprêmes volontés de Trabotto [1], nous possédons quatre autres élégies que nous a conservées Isaïe-Sabbataï Rafaël b. Mardochaï della Rocca [2]. Lui-même en a composé une; deux autres sont d'Abraham Lévi, dont le recueil de Rocca nous donne encore d'autres poésies; la quatrième vient d'un membre de sa famille même, car Samuel Mondolfo était neveu de Trabotto.

Peu de temps auparavant, une autre illustration du judaïsme italien, oncle également de Samuel, à savoir Sabbataï Rafaël Joseph Haï Mondolfo, était mort le jeudi (?) 29 elloul 1653 à Pesaro [3]. Son père, comme lui une autorité en la science rabbinique, l'avait précédé dans la tombe, le jeudi 26 janvier 1634. Graziano célèbre également ses oncles dans les deux grands maîtres de Pesaro, frères de sa mère Patience, et il les cite fréquemment à côté de Trabotto comme des sources de la tradition rabbinique [4]. Tous deux étaient les fils de Samuel et Mazaltob Mondolfo de Pesaro; dans cette maison il y avait à côté de ces deux fils devenus illustres deux autres fils, Elischa et Abraham, ainsi que cinq filles, Sulamith, Eve, Fiora, Hanna et Iochebed [5]. Quand Mazaltob Mondolfo mourut en mars 1639, Yehiel, Abraham, Hanna et Iochebed avaient déjà quitté ce monde. L'auteur de notre élégie sur Trabotto était le fils d'Abraham Mondolfo [6].

DAVID KAUFMANN.

I [7]

קינה ויגון עם תמרורים, שחברתי על איש הנפטר צדיק תמים,
זקן ונטוה פני' מושל יראת אלקי', רבא דענוה מדברנא דאורתיה,

[1] *Magazin*, *l. c.*, 20-22.

[2] Kaufmann, dans *Hebr. Bibl.*, de Brody, II, 97 et suiv.

[3] J'emprunte ces données aux élégies et poésies du לקיטת יצחק, I (ms. Zimmels), où dix élégies sont consacrées au seul Yehiel Mondolfo.

[4] Kaufmann, *Jewish Quarterly Review*, IX, 257, note 4. Dans ses gloses sur le *Schoulhan-Arouch*, Graziano nomme les deux Mondolfo, par exemple, I, 21 *a*, 44; II, 39 *a*.

[5] D'après l'élégie sur la mort de Mazaltob, לקיטת יצחק, I, qui a pour auteur son fils Sabbataï.

[6] A l'occasion du mariage de Samuel avec Belladonna, fille d'Abraham de Porto, Sabbataï Beer composa un poème, *ib.* Ces données complètent celles de Zunz sur les Mondolfo dans *Literaturgesch.*, 440.

[7] לקיטת יצחק, I (ms. Zimmels).

איש בנאי קנאי בן קנאי, ה"ה הגאון המופלא, בכתם אופיר לא יסולה, החכם השלם כמוהר"ר נתנאל טרבוטטו זצו"ל ריש מחיבתא של מודינה, כי לקח אלקי' אותו, לפרוס עליו כנפי חמלתו, ביום ב' של רד"ה התיר שברת רוחו ויסגור ה' בעדו, ה' ימלא את חסרונינו דחסורי מחסרא לן דיין המצויין כזה, וחיים טובי' שבק לנו ולכל ישראל אכ"ר ..

איכה ישבה בדד — קהל מודינא אחינו
על הגאון כי שודד — מעל פני אדמתינו
צדיק אבד לדורו אבד — ולנו אין משיב נפשנו
נפטר זקן מישראל עלה עם אל רב נתנאל

איכה ייעיב באפו — לקחת את גאון דורנו
אסף חסיד מן הארץ — ושבת משוש לבנו
דיין פסקן דרשן היה — ומשפיע לכל תורתנו
נפטר חכם מישראל עלה אל אל רב נתנאל

אני הגבר הרדיע לשואל — כי נפלה עטרת ראשנו
זקן צדיק ושמו נתנאל — פנה זיוה פנה הדרנו
איה חסיד איה עניו — עלה לשמים עם אלקינו
נפטר עניו מישראל עלה אל אל וכו'

איכה יועם זהב — וחשך מאור שמשנו
לכן תבכו בלילה הזה — ודמעתנו על לחיינו
ובקול גדול תשאו בכיה — כי נאסף הצדיק בעונותיני
נפטר צדיק מישראל וכו'

זכור ה' מה היה לנו — הביטה וראה את מכאובנו
בלע המות לנצחים — ומחה את דמעה מעל פניו
יחיו מתים מישראל — בבא אליה עם משיחנו
נפטר חסיד מישראל וכו'

תם

II

קינה להספד הגאון כמהרר נתנאל טרבוטו
זצ"ל תושב מודינא חברה הנעלה
כמהה"ר שמואל מונדולפו נר"ו, התר"ה.

על ההרים הגבוהים לבי כחלילים יהים, כי לקח אותם אלקים, דודי נסע נגלה מני[1] לבי סחרחר כחי עזבני, אני הגבר ראה עני, איש ימיני, אשר על ידו השני[2] ויהי היום נורא[3] מכל ימים, קויתי לשלום ולרחמים,

[1] Is., XXXVIII, 12.
[2] Gen., XXXVIII, 30.
[3] Allusion à la dénomination : ימים נוראים.

למצוא לי מנחמים, ואין טוב, רק לקטו(ב)[ם] גן רטוב, ורוח נסע מאת ה' בשמעי נבהלו רעיוני, ותדד שנתי מעיני כי נלקח ארון האלקי' צדיק מושל יראת אלקי' איש בנאי קנאי בן קנאי', הה הגאון המופלא, בכתם אופיר לא יסולה, מגן הדור לפי כבודו מדור, רבא דעמי' מדברנא דאומתיה. כוין פתיחן ליה בעליתיה', פרע קיניה חריב ביתיה כמוהרר נתנאל טרבוס זצוקל דעת לנבון נקל, והוא לא סנים קלקל, סופר ושוקל במדה ומשקל, רכב על עב קל, לשים בשמים הודו מלא כל הארץ כבודו, תלמודו עלה בידו ויסגור ה' בעדו ואת ישרים סודו לתת לו במתנת ידו, ולנו מיחלים לחסדו, לא טוב היות האדם לבדו, ויתת ישלח ידו, ויביא לנו הגואל אליצפן ומישאל, קל ברגליו כעשהאל מתושאל מהללאל יבא לישראל:

כל יודעי דת שרי המאורת שמעו אמרי דברי נבואות
הן ממרומים לנו מובאות טובה וברכה אלו נציאות
אצעק אהה על אבני זכרון הרב נתנאל לוחות וארון

אם האמת הוא משקל לאשקלי מה תאמרו נא הנו לקולי
חכם ונביא יושב ממולי היה לחלקי מכל עמלי
אצעק אהה וכו'

הלך לעדנו יושב אהלים דורש לעמו גם רב פעלים
תקן מקומו לפני אל אלים עמוד ומודד כל המחלים
אצעק אהה וכו'

עלה כבודו אורח מישרים מגיד דבריו קושר כתרים
סביב מדורו מלא ספרים מלהיר אטורים מפי ספרים
אצעק אהה

אשיב אליכם פחות וסגנים ערשר ובבוד שומר אמונים
חונן ומרחם על אב ובנים לפר לעולם ימים ושנים
אצעק אהה

אמנם בשמה מקל המפארה יד בא דברו בלב שמורה
נדר ואדמר אל עליון מורא יבא בשלום נפש יקירה
אצעק אהה

צדיק הנרשם שומר המחוה הלך לומר שירים ידידים
נפש בשמה רוח מבדידה יהיה בשמחה אל טוב להודות
עלה להתראל איש טוב לתן אל יביא לגואל יבמה אריאל

תם

1. Zach. ix, 9. 38.
2. Deut. xxi, 14.

III

קונה להספד הגאון כמהר"ר נתנאל הנז' חבר'
המפואר כמה"ר אברה' לוי יצ"ו
בחדש חשון התי"ד

אש תוקד בקרבי, בהעלותי על לבבי, מקיימי דת יומיים[1]
יען כי אזכירה, וקינים אערה, לא אחת ולא שתים
בא יגון ואנחה, ונס ששון ושמחה, ושיר ומצלתים[2]
בזמן נתנאל חי, רואהו אדם וחי, כי תאוה הוא לעינים
פניו מאירות, ידיו לא אסורות, ורגליו לא לנחושתים[3]
לתפורה ולתפורה, ולש(ו)כיות החמדה, חלחלה בכל מתנים
אקונן בירמיה, נהה נהי ונהיה[4], וגם אספוק כפים
חש(ו)כה אור ההלכה, אין מרפא וארוכה, לבני יאודה ואפרים
איש צדיק יסוד עולם, לבו בריא כאולם, לשוכן בשמים
איה מרבה ישיבה, דורש במרכבה[5], כשמש בצהרים
וחמת אל שכנה, עלינו בלענה, בצאתינו מירושל(ו)ם
סגולת אל לקוחה, נהפך ששוני לאנחה, אשפוך נפשי כמים
אוי כי לא נרפאינו, וכוס תרעלה שנית שתינו, לא הבדיל בין בנים ל
נתנאל ירענו, ורפאל חי[7] ינחנו, היו לנו לעינים
נהפך שירי לאבל, נשבר כל כינור ונבל, ולא היה לי ידים[8]
קול ילללה אשמיעה, וכל עין אדמיעה, מי יתן ראשי מים
אוי כי צרה קרובה, וכל נפש דאבה, וגם הצלנה אזנים
אויה כי רחקו ממנו, הלכו ואינינו, עתיקי משדים[9]
מתניהם חגורים, אבר כנשרים, למקום רחבת ידים
הלכו הם למנוחות, בשובע שמחות, במחולת מחנים
אלה אזכרה, שומרי משמרת הטהרה, ועיני יורדה מים
הקבצו ושמעו, השכילו ודעו, כי אין לחם ואין מים
פארי המגבעות[10], לכבוד' נקבעות, זורעי על כל מים
אהה כי גדול כאבי, אש בוערת בלבי, ושברון מתנים
הנם בארץ טמונים, אבדה עצה מבנים[11], ומשען לחם ומים

[1] D'après Hosée, VI, 2.
[2] Chr. V, 13.
[3] II Sam., III, 34.
[4] Michée, II, 4.
[5] *Haguiga*, II.
[6] Gen., I, 7.
[7] Mondolfo.
[8] Jos., VIII, 20.
[9] Is., XXVIII, 9.
[10] Ex., XXXIX, 28.
[11] Jér., XLIX, 7.

כן אשא קינה, ואבל כבנות יענה[1], וכשלו כל ברכים
שם לי לחרדה, אבן מוסדה[2], וידים על חלצים
חלה לאלקינו, וינחם על לבנו, בתוך חומות ירושל[ו]ם
שם רינה וישועה, ויורנו דעה, ונשתחוה על אפים
היה לנו לחומה, והאר אור החמה, להיות שבעתים[3].

חם

IV

קינה להספד הגאון כמהר"ר נתנאל הנז
חבר' כמה"ר אברה' הנז'

מקור עיני, על עוני, כאש בוער בעצמותי
ידידות נפשי, ראשי ראשי, ויקד בין צלעותי
צדיק אבד (ומדובד)[ומדו בד][4], וקדוש גם מכובד[5], בהזכירי בהכירי פשען
וזדונותי
נשבר לבי בקרבי רח(מ)[פ]ו כל עצמותי[6]

נוחמד עיגינו, לחם חוקנו, אשא שמו על שפתי
נתנאל נקרא, עליון נורא, וכמים שאגותי
חשך משחור, לבי לאחור, וארת אופן מרכבותי[7]
אוי כי יום עברה, ואש בוערה, אצוה דמעותי
נשבר לבי וכו'

ויד פה חי, הבשר החי, ואיה עוד מלוצותי
צדיק בתומו, נעתק ממקומו, השומר כל ארחותי
ועלי הגין, ואין מגין, וקציעות כל בגדותי[8]
קדושה טהרה, ומלא אורה, ויתמהו לקורותי[9]
נשבר לבי וכו'

כתר[10] תורה חכמה ברה, ואמר אלה שבתותי
ובינה קנה, גדולה עדנה, ועיניו על נתיבותי

[1] Michée, I, 8.
[2] Is., XXX, 32.
[3] Is., XXX, 26.
[4] Lév., VI, 3.
[5] Is., LVIII, 13.
[6] Jér., XXIII, 9.
[7] Exode, XIV, 25.
[8] Ps., XLV, 9.
[9] Comp. Job, XXVI, 11.
[10] Les mots soulignés sont les dix sphères de la Cabale.

גבורה גבר, תפארת צבר, אפיריוני ורפידותי [1]
לנצח נצח, והוד מצוחצח, היורד עלי פי מדותי [2]
נשבר לבי וכו׳

יסוד עולם, מלכות אולם, ילו היה כל חמדיתי
וחיש נא האל, לגאול ישראל, והעיר קברות אבותי
שמע נא קולי, נופם משלי, אחריו כל אוצרותי
שארית יוסף [3], היה מאסף, וגם תקים כל ירידותי
שארית יוסף וכו׳

תם

[1] Cant., VIII, 9, 10.
[2] Ps., XXXIII, 2.
[3] Amos, V, 15.

UNE SECTE JUDÉO-MUSULMANE

EN TURQUIE

L'une des plus étonnantes figures de l'histoire juive des temps modernes est incontestablement le faux Messie de Smyrne, Sabbataï Cevi (1626-1676). Cependant, bien que cet imposteur ait paru en pleine lumière sur la scène de l'histoire et que les sources authentiques abondent à son sujet, plusieurs points sont encore dans l'obscurité. On manque surtout de renseignements précis sur les sectes qui sont nées du mouvement provoqué par Sabbataï. Aussi m'a-t-il semblé intéressant de réunir ici les informations verbales et écrites que j'ai pu recueillir et qui, peut-être, contribueront à jeter une nouvelle lumière sur cette agitation messianique.

Nous allons d'abord nous occuper de la secte des *Deunméh*. On sait que cette secte se composa, à l'origine, de partisans de Sabbataï qui s'étaient convertis à l'islamisme et auxquels les Turcs donnèrent le nom de *Deunméh*. Nous ne connaissions jusqu'à présent cette secte que par les rares informations de Niebuhr et de Graetz. Moi-même j'ai publié autrefois sur eux quelques renseignements, dont la source m'est pourtant suspecte [1]. Cette pénurie d'informations provient de la rareté des documents relatifs aux Deunmeh et du soin jaloux avec lequel cette secte cache ses faits et gestes. Le hasard a mis, il y a quelques années, un de mes amis, M. Samuel Levy, en possession d'un document concernant ces sectaires. Ce document est très important parce que, non seulement il corrobore quelques-unes des informations déjà connues, mais qu'il élucide un certain nombre de points encore obscurs; nous allons donc le publier ici. Mais, auparavant, il nous paraît utile de donner quelques détails sur les Deunmeh.

Ces crypto-sabbatéens, appelés par les Turcs Deunméh ou « convertis », se nommaient entre eux sous le nom de מאמינים,

[1] [illegible]

« vrais croyants[1] », ou חברים, « compagnons », ou encore, par métaphore, « les maîtres du combat ». A Andrinople, on leur donnait le sobriquet de *Sazanicos*, « carpillons », dont il est difficile d'expliquer l'origine. Peut-être les appelait-on ainsi, dans cette ville, parce que leur première mosquée était située près du Marché aux poissons, ou en souvenir de ce fait singulier que Sabbataï avait placé un poisson dans un berceau en déclarant que les Juifs seront délivrés sous le signe zodiacal des Poissons. Aujourd'hui, les Deunméh ne forment plus un parti compact; ils se subdivisent en trois groupes, qui se haïssent mutuellement. Ce sont : les *Tarpouchlis*, qui se reconnaissent à leur turban, d'une forme spéciale ; les *Cavalieros*, qui portent une chaussure pointue, et les *Honiosos* ou « Camus », qu'on distingue à leur nez court et plat. Il existe une étroite solidarité entre les divers membres de chaque groupe, qui s'entr'aident avec le plus grand dévouement. Vivant parmi les Musulmans, auxquels ils sont obligés de faire croire qu'ils pratiquent l'islamisme avec une scrupuleuse conscience, ils ont pris peu à peu l'habitude de la dissimulation. Pourtant les Turcs ne se laissent pas prendre tout à fait à leurs artifices, ils sont loin d'être convaincus de leur orthodoxie et éprouvent pour eux une certaine répulsion. Mais, en apparence, leurs rapports sont amicaux. Par contre, il existe une grande tension dans les relations entre Israélites et Deunméh, les premiers qualifiant les seconds d'apostats, et les Sabbatiens reprochant aux Israélites, qu'ils nomment כופרים ou « mécréants », de se moquer de leurs croyances.

Les Deunméh parlèrent sans doute pendant longtemps le judéo-espagnol. Ce qui nous le fait supposer, c'est d'abord leur origine *sephardi* ; ensuite, le document dont nous nous occupons ici contient bien des passages écrits en ce langage. Les premiers Sabbatiens paraissent même avoir considéré le judéo-espagnol comme un idiome sacré, car ils rédigeaient des *pioutim* en ce langage. Une partie des Deunméh connaissaient aussi l'hébreu, ils avaient du moins lire cette langue, car il leur était prescrit de réciter tous les jours les Psaumes. Les comprenaient-ils ? C'est une autre question. En tout cas, l'auteur de notre document, où fourillent les fautes d'orthographe, n'était pas fort en hébreu. Leur idiome usuel est maintenant le turc, et vraisemblablement, leurs prières sont traduites aujourd'hui dans cette langue.

Les Deunméh ne comptent plus aujourd'hui qu'un millier de familles. Les divisions qui règnent entre eux et l'usage suivi par

1. מאמיני כתר אדונינו, E, 213.

eux de ne se marier qu'entre membres de la secte font prévoir que leur nombre diminuera de plus en plus. Il est probable que, quand leur effectif sera plus réduit, ils se convertiront purement et simplement à l'islamisme.

Après ces quelques préliminaires, nous allons examiner le document en question. Il comprend : 1° Les prières que l'on doit réciter en commençant le jeûne et en le terminant ; 2° les dix-huit ordonnances ou articles de foi (סדרים, אונקומינדאנסאס) ; 3° la liste de leurs fêtes.

I. Prières.

ריסיבּיר תענית :

בשם ה׳ אלוקי ישראל בתפארת ישראל תלת קשרי די מהימנותא דאינון חד אילאה[1] דאדוננו המלך ש״צ מלכנו משיחנו גואלנו משיח אמיתי ירום הודו ותנשא מלכותו למעלה למעלה כאין סוף שתקבל ברחמים וברצון זה התענית של אדוננו ש״צ שיהיה תעניתי למעלה כמו ריח קטורת ובזכות שיקבלו כל המאמינים בתלת קשרי די מאימנותא[2] דאינון חד אלואים[3] לאדנות[4] היום הזה בכל שנה ושנה מ״ח[5] ברזילי תלמיד שכל אדוננו המלך ש״צ ירום הודו ותינשא מלכותו למעלה למעלה כאין סוף בשביל כבוד אדוננו שתעור[6] רחמים בחסדיך הגדולים בזה מיעום חלבי ודמי שנתמעת[7] היום בזה התענית שתפתח לנו שערי בינה ותשלח לנו משיח צדקנו גואלנו לארציא[8] ארתנו מאפילה לאורה יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה׳ צורי וגואלי.

דיספאזיר תענית :

בשם השם אלקי אמתי אלוקי ישראל השוכן בתפארת ישראל תלת קשרי די מאימנותא[9] דאינון חד שתקבל ברחמים וברצון זה התענית שלי כמו שתקבל התענית של ח״[10] ברזילי תלמיד של אדוננו המלך ש״צ ירום הודו ומיעות[10] חלבי ודמי שנתמעת[7] היום הזה בזה התענית ויריח בי כריח[11] קטורת ליפני וליפני וכמו שעשית נס גדול בזה היום עם אדוננו המלך ש״צ מלכנו משיחנו גואלנו משיח אמיתי ירום הודו כשיחד

[1] עולאה.
[2] מהימנותא.
[3] אלוקים.
[4] להתענות.
[5] מחכם.
[6] שתעורר.
[7] שנתמעם.
[8] לדוציא.
[9] חכם.
[10] ומיעום.
[11] כריח.

בתהומא רבה כך תעשה עמנו ועם כל אחינו בני מאמינים בתלת קשר דמהימנותא דאינון חד ובאדוננו נסים ונפלאות שתשלח לנו במהרה בימינו אמן וכן יהי רצון ונאמר אמן. אי דיראן סאלמו די קיארינשה.

תפילה די מיזה די סעודה :

איסטה לה סעודה די אדוננו המלך ש"צ מלכנו משיחנו גואלנו משיח אמיתי יר"ה ותינשא מלכותו למעלה למעלה כי אין סוף ! איסטה לה מיזה די אדוננו מואיסטרו.....

Pour commencer le jeûne :

« Au nom de l'Eternel, Dieu d'Israël[2], par la gloire d'Israël, (par) les trois liens de la foi[3], qui forment l'unité sublime de Notre Seigneur-Roi Sabbataï Cevi, notre Messie, notre Rédempteur, le vrai Messie, que sa magnificence soit élevée et que sa royauté soit exaltée à l'égal de l'*En-Sof*[4]. Puisses-tu agréer avec miséricorde et faveur ce jeûne de Notre Seigneur S. C. Que mon jeûne soit (reçu) au ciel comme le parfum de l'encens. En (récompense du) mérite de ceux qui croient à l'unité divine des trois attaches de la foi et qui, en l'honneur de Notre Seigneur, ont reçu l'ordre du savant Barzilaï, élève de Notre Seigneur-Roi S. C.[5], que sa gloire s'élève et que son règne soit très hautement loué à l'égal de l'*En-Sof*, d'observer annuellement le jeûne de ce jour, puisses-tu tenir compte, dans ton immense miséricorde, de la diminution de ma graisse et de mon sang, qui se sont aujourd'hui amoindris à la suite de cette abstinence, et qu'il te plaise de nous ouvrir les portes de l'intelligence et de nous envoyer notre Messie juste, notre Rédempteur, pour nous tirer des ténèbres à la lumière. Que les paroles de ma bouche et la médita-

[1] כאין סוף.

[2] D'après Jacob Emden, les Sabbatiens appliquaient ces mots « Dieu d'Israël », non pas à Dieu, mais à Sabbataï Cevi (מה שמכנה אותו נבל מלכא קדישא ואלוקי ישראל כונתו לשבתי צבי). Cardoso émet la même assertion sous une autre forme (אלקי ישראל אינו עילת כל העילות... אלא צריך שיהיה סבה שניה). Au dire de certains témoins, ce blasphème remonterait jusqu'à Sabbataï lui-même (שש"צ אמר על עצמו שהוא אלוקים). On a accusé Eibeschütz d'avoir considéré également Sabbataï comme l'incarnation de la divinité. Cf. Graetz, *Histoire des Juifs*, trad. fr., V, 237 (à propos de Hayyim Malakh), et 246.

[3] On sait que, dans les élucubrations sabbatiennes, ces « trois liens de la foi » représentent tout simplement la Trinité enseignée par Hayon et dont les trois personnes sont : le saint ancien (עתיקא קדישא), le roi saint (מלכא קדישא) et son émanation (ושכינתיה), qui ne forment ensemble qu'une seule et même personne et à laquelle on doit penser en récitant le *Schema* (צריך לכוין בשמע ישראל... לתלת קשרי דמהימנותא). Du reste, le dogme de la Trinité, adopté par Hayon, est ensuite devenu une des croyances fondamentales des Frankistes.

[4] L'*En-Sof*, ou être infini des cabbalistes, est supprimé par les Sabbatiens, qui font occuper sa place par le Roi saint (Sabbataï Cevi).

[5] Les lettres S. C., en hébreu, ש"צ désignent Sabbataï Cevi et ont été inscrites déjà du vivant de l'imposteur dans un grand nombre de temples. Les néo-Hassidim, par un système de permutation de lettres, désignent Sabbataï par בה, au lieu de ש"צ.

tion de mon cœur te soient agréables, ô Eternel, mon rocher et mon Sauveur! »

A la rupture du jeûne :

« Au nom du Tétragramme, le vrai Dieu, le Dieu d'Israël, qui siège dans la gloire d'Israël (et par) les trois liens de la foi qui forment une unité, puisses-tu recevoir avec pitié et agrément le jeûne que je viens d'observer, comme tu reçois le jeûne du savant Barzilaï, élève de Notre Seigneur-Roi S. C., que sa magnificence soit élevée, et tenir compte de la diminution de ma graisse et de mon sang causée par ce jeûne. Qu'elle soit pour Dieu comme l'odeur agréable de l'encens. De même que tu as opéré en ce jour un grand miracle en faveur de Notre Seigneur-Roi S. C., notre roi, notre Messie, notre Rédempteur, le vrai Messie, que sa gloire soit exaltée! lorsqu'il était descendu dans le profond abîme, ainsi opère des signes et des miracles pour nous et tous nos frères, les fils de ceux qui croient dans l'unité des trois attaches de la foi, ainsi qu'à Notre Seigneur, en nous envoyant promptement de nos jours notre Sauveur, Amen. Ainsi soit-il, Amen ».

Et l'on récitera le Psaume XL.

Prière à table pour le repas :

« Voici le repas de Notre Seigneur le Roi S. C., notre roi, Messie et Rédempteur, le vrai Messie, que sa magnificence s'élève et que sa royauté soit exaltée très hautement à l'égal de l'*En-Sof*.

Voici la table de Notre Seigneur, notre.....

Comme on voit, les deux premières prières ont pour objet le jeûne. On sait que l'abstinence et les mortifications jouèrent un rôle important dans l'œuvre de propagande de Sabbataï. Son rival, Mordekhaï d'Eisenstadt, encouragea encore plus les pratiques ascétiques en jeûnant parfois des semaines entières. Il est vrai qu'à un certain moment, Sabbataï abolit même quelques-uns des jeûnes institués par le Talmud, tels que le jeûne du 10 Tébet et ceux du 17 Tammouz et du 9 Ab, pour les remplacer par de vraies orgies. Plus tard, les Sabbatiens revinrent aux macérations. Mais à quelle date avait lieu le jour de jeûne dont il est question dans ces prières? C'est ce qu'il ne nous est pas possible de déterminer.

La troisième prière était récitée au moment du repas, qui, chez les Sabbatiens, avait un caractère de sainteté mystérieuse. Ils prenaient à la lettre ces mots d'*Abot*, III, 4 : כאילו אכלו משולחנו של מקום « ...c'est comme si on mangeait à la table de Dieu ».

D'ailleurs, à côté des jeûnes, les prières aussi servaient chez les Sabbatiens de moyen de propagande. Dès le début de l'agitation, les partisans de Sabbataï avaient fait imprimer des Rituels

(תיקונים) en hébreu, espagnol et portugais, contenant le portrait de Sabbataï avec des versets rappelant la mission du Messie et des emblêmes indiquant que Sabbataï était ce Messie. Dans plusieurs communautés, notamment à Hambourg, Amsterdam, Smyrne, on récitait une eulogie spéciale (מי שבירך) commençant ainsi : « Bénis Notre Seigneur et Roi, le saint, le juste, S. C., le Messie du Dieu de Jacob. »

II. Les Ordonnances.

בש"צ.

איסטאס סון לאס 18 אינקומינדאנסאס די אדוננו מלכנו משיחנו ש"צ יר"ה[1].

לה פרימדה איס קי סיאן אקאבידאדוס אין לה אמונה דיל קריאדור קי איל איס אונו אי אאונאדו אי אפואיראס די איל נון דיין אי נון משגחה[2] אה[3] נינגון מאייוראל אי גוזגאדור אפואיראס די איל.

לה סיגונדה איס קי קריאן אין סו משיח קי איס גואל בירדאדירו אי נון איי ריגמידור אפואיראס די איל מואיסטרו סי[4], מואיסטרו ריי ש"צ, סו סימין די בית דוד יר"ה.

לה די טריס איס קי נון גורין אין סו נומברי דיל שי"ת ני אין נומברי די סו משיח אין מינטירה קי נומברי די סו סיניור אינטרי איל אי נון איזבבלין.

לה די קואטרו איס קי אונרין אל נומברי דיל שי"ת[5] אי אנסי קי אונורין אה נומברי די סו משיח אין קואנדו לו אינמינטאן אה איל אי אנסי קי אונרין אה טודו איל קי איס גראנדי מאס קי סו חבר אין סינסייה.

לה די סינקו איס קי באיאן די אינגונטאמיינטו אין אינגונטאמיינטו פור ריקונטאר אי פור איסטודייאר אין איל סיקריטו דיל משיח.

לה די סיש קי נון סיאן אין אילייוס מאטאדוריס, אפילו די לאס אומות, אפילו קי לוס אבוריסין אה אילייוס.

לה די סייטי, אין איל דיאה די דייס אי סיש כסליו קי סי אגונטין טודוס אין אונה קאזה אי אאי קי ריקונטין קאדה אונו אה סו קומפאניירו לו קי סינטייו אי לוקי אינטינדייו אין איל סיקריטו די לה אמונה דיל משיח.

לה די אוגו, קי נו אייגה אונטרי אילייוס זנות, טאמביין אאון קונטודו קי איסטה מצוה די בריאה קונטודו איסטו פור מודרי די לוס לאדרונים אדימיניסטיר קי סי אקאבידין.

[1] ירום הודו.
[2] השגחה ou משגיח.
[3] אי.
[4] סיניור.
[5] שם יתברך.

לה די מוארבו, קי נו דין עדות אין מינטירה אי נו פאבלין מינטידה קאדה אונו אסו קומפאניירו אי קי נו סי אינטריגין איסטי אדה איסטי, אפילו לוס קי סון מאמינים.

לה די דייס, קי נון סון אליסינסייאדוס פור אינטראר אה נינגון ארמברי אין לה אמונה די לה טוקה אפילו אקין אוס טאמיין פור פוארסה, קי טודו קי אוס די לוס פאטרונים די לה פיליאה איל די חוייו אינטרי קון קוראסון קומפלידו אי קון בילונטאד די סו אלמה סין דינגון אונס די נאדה.

לה די אונזי, קי נו איי אינטרי איליוס קובדיסייאדוריס אי נו קובדיסיין קוזה קי נו אוס סוייה.

לה די דוגי אוס קי פאגאן איל מועד אין 16 דיל מיס די כסליו קון אליגריאה גראנדי

לה די טריגו, קי אגאן חסד איסטי קון איסטי אי קי גאלישיאין די אזיר לה בילונטאד די סו חבר קומו סו בילונטאד.

לה די קאטורזי, קי מילדין אין לה איסקונדידאס תעילים[1] קאדה דיאה.

לה די קונזי, אין קאדה מיס קי מירין איל נאסיימיינטו די לה לונה אי קי פאגאן תפילה קי בולטי לה לונה סוס קאראס אינפרינטי איל סול אי סיאן פאסיס קון פאסיס.

לה די דייס אי סיש אוס קי סי אקאבידין אין פארטי די לוס אדיטיס די לוס טורקוס קי איסטו אוס פור סייגארלוס לוס אוזוס, אי פור איל תפניה די רימאזאן קי נון לוס אימבאראסי די אזירלו אי אנסי פור איל קורבן קי אזין אלוס דיאבלוס, נו אימפורטה סי נו סי פאזי. אונה קוזה קי סי קונוסי אלה בסטה קי לו פאגאן.

לה די דייס אי סייטי, קי נו קונסוגארין קון איליוס, נו אין סוס בידאס נו אין סוס מואיריטיס, קי איליוס סון שקץ אי סוס מוזירים טרץ, אי סובדי איליו פואי דיגו מאלדיגו איל ייאזיין קון קאטרופיאה.

לה די דייס אי אוגו אוס קי סי אקאבידין די אזור ברית מילה אה סוס איזוס אי פור איל טוראה איל ריפודיו די סובדי איל פוארבלו סאנטו.

קי איסטוס 18 סדרים אינבילונטי, טאמביין אאון קונטודו קי פארטי די איליוס סון די ליי די בריאה, פורקי אאינדה נו סי קומפליאו לה סיאה, פאסטה בינגאר בינגאנסה די אזוס די ישראל סמך מם אי סו כיטה[2] איסטונסיס סירה טודו אונו, נו איסור אי נו התר, נו אינקונאמיינטו אי נו לימפייזה, אי טודוס איליוס קונוסיראן אה מי די גיקו אסטה גראנדי, אי אקאבידאלוס אלוס חברים לוס קי סון מאמינים אי נון אינטראראן אין סיקריטו די לה טוקה קי אוס לה מלחמה קי סי אקאבידין די אפירמאר לא בריאה אי אצילות, קי נון מינגואין קוזה באסטה טיימפו דיל דיסקובדרימיינטו אי די אאי אינדילאנטרי סי אינבסטיראן אין איל ארבול די בידאס אי סיראן טודוס אנגילוס. סיאה בילונטאד קי סי דיסקובראן פריסטו אמן.

[1] תהילים.
[2] כיתה.

TRADUCTION.

Au nom de Sabbataï Cevi.

Voici les dix-huit Ordonnances de Notre Seigneur, Roi et Messie S. C., que sa gloire s'élève!

N° 1. La première est que l'on conserve avec soin la foi du Créateur, qui est un et unique, et en dehors duquel il n'y a point de Dieu ni de Providence ; point de supérieur ni de juge hormis lui.

N° 2. La deuxième est que l'on croie à son Messie, qui est le vrai Rédempteur ; il n'y a point de sauveur en dehors de lui, Notre Seigneur, notre Roi S. C., qui descend de la maison de David, que sa gloire soit exaltée !

N° 3. La troisième est que l'on ne prête point de faux serment au nom de Dieu ni de son Messie, car le nom de son Seigneur est en lui, et qu'on ne le profane point.

N° 4. La quatrième est que l'on honore le nom de Dieu et qu'on le vénère ainsi que le nom de son Messie quand on le mentionne. Que l'on respecte également quiconque est supérieur à son prochain par sa science.

N° 5. La cinquième est que l'on aille de réunion en réunion pour raconter et pour proclamer le secret du Messie.

N° 6. La sixième est que l'on ne tue personne de n'importe quelle nation, quand même on en serait détesté.

N° 7. La septième est que le jour du 16 kislev, tout le monde se réunisse dans une maison et y raconte chacun à son voisin ce qu'il a entendu et compris du mystère de la foi dans le Messie.

N° 8. La huitième est que la fornication ne règne parmi eux ; bien que ce soit un précepte de la *Beria* (= création), il faut quand même être bien réservé sur ce chapitre à cause des larrons.

N° 9. La neuvième est que l'on ne dépose pas de faux témoignage, que l'on ne dise pas de mensonge contre son prochain, et que l'on ne médise de personne, même auprès des Croyants (מאמינים).

N° 10. La dixième est qu'il n'est pas permis d'introduire quelqu'un dans la foi du turban, même celui qui y est entré par force, car celui qui appartient au groupe des maîtres du combat y entre spontanément, d'un cœur complet et par la volonté de l'âme, sans contrainte d'aucune façon.

N° 11. La onzième est qu'il n'y ait pas d'envieux parmi eux et qu'ils ne convoitent pas ce qui ne leur appartient pas.

N° 12. La douzième est que l'on célèbre par de grandes réjouissances la fête du 16 du mois de kislev.

N° 13. La treizième est que l'on soit charitable l'un envers l'autre et que l'on s'efforce de faire la volonté du prochain comme sa propre volonté.

N° 14. La quatorzième est qu'on lise chaque jour les Psaumes en cachette.

N° 15. La quinzième est que l'on observe chaque mois la naissance de la lune, et que l'on prie pour que la lune tourne son visage vis-à-vis du soleil et qu'ils (ces deux astres) se regardent face à face.

N° 16. La seizième est que l'on fasse attention aux usages des Turcs, car par là on leur crève les yeux (= on leur jette de la poudre aux yeux). Et pour le jeûne du Ramazan, qu'on l'observe sans aucun scrupule. Pour le sacrifice qu'ils (les Turcs) font aux diables, il n'importe pas qu'on le fasse. Toute chose qui se remarque, il faut l'accomplir.

N° 17. La dix-septième est que l'on ne doit contracter alliance (avoir des rapports) avec eux (les Musulmans) ni dans leur vie ni dans leur mort, car ils sont une abomination et leurs femmes sont des reptiles, et c'est à ce sujet qu'il est dit : maudit soit celui qui couche avec un animal.

N° 18. La dix-huitième est que l'on ait soin de circoncire les fils et de lever l'opprobre du peuple saint.

Conclusion. Ces dix-huit Ordonnances, je les ai prescrites, bien qu'une d'entre elles appartienne à la Loi de *Beria* (= création), parce que le trône ne s'est pas encore affermi au point qu'Israël puisse tirer vengeance de Samaël et de sa légion. A cette époque-là, tout deviendra égal : point de défense et point de chose permise, point d'impureté et point de pureté, et tous me reconnaîtront, depuis le petit jusqu'au grand. Et préviens les collègues qui sont croyants et qui ne sont pas entrés dans le mystère du turban qui est la bataille, qu'ils aient soin d'observer la *Beria* et le *Açilouf* (= émanation), dont ils ne doivent rien diminuer jusqu'au temps de la révélation. Et alors ils pénétreront sous l'arbre de vie et tous deviendront des anges. Que la volonté (divine permette) qu'ils se révèlent bientôt, Amen.

Pour bien comprendre ces dix-huit ordonnances, il ne sera pas inutile que nous les fassions suivre ici de quelques explications.

Le nombre dix-huit paraît avoir été choisi intentionnellement, parce que les lettres חי qui représentent ce nombre forment un mot hébreu qui signifie « vivant ». On rappellerait donc ainsi le dogme de l'immortalité corporelle de S. C., dont nous aurons encore l'occasion de parler plus loin. Ce qui semble prouver qu'on a tenu à arriver à ce nombre dix-huit, c'est que plusieurs ordonnances ne font que se répéter et auraient pu être fondues en une seule. Quant aux mots du début, בשם « au nom de S. C. », ils sont certainement une imitation de l'arabe *bismi 'llahi* « au nom de Dieu », que tout bon Musulman place en tête de tout ce qu'il écrit.

N° 1. D'après ce que nous savons des croyances sabbatiennes, il ne serait pas impossible que l'affirmation de l'existence de Dieu

et de la Providence fût tout simplement la proclamation de la divinité de Sabbataï. Car, en bien des passages, lui ou ses partisans ont affirmé qu'il est Dieu et qu'il dirige l'univers dans tous ses détails. Mais il serait téméraire d'interpréter ainsi cet article.

N° 2. Ce paragraphe reproduit presque littéralement la recommandation de David Yiçhaki, שמחויב להאמין במשיחו כיחוד ה' ותורתו, « il faut croire au Messie comme à l'unité de Dieu et à sa Loi »; il paraît imiter un article de la profession de foi des Musulmans : Dieu seul est Dieu et Mahomet est le prophète de Dieu. Du reste, le titre même du *credo* sabbatien (דמהימנותא) סהדותא rappelle le titre arabe שהדה du *credo* musulman, et, comme ce dernier, le *credo* des Sabbatiens contient cinq articles. Ces analogies suffisent pour démontrer l'influence exercée par Vany Effendi sur l'esprit de Sabbataï.

N° 3. La fin de ce passage rappelle les deux versets bibliques כי שמי בקרבו (Exode, XXXIII, 21), et ולא יחללו את (Lévit., XXII, 2). Le respect dont on doit entourer le nom de S. C. est motivé par la même raison que le Talmud, commentant le premier verset, allègue en faveur de Métatron (*Sanhédrin*, 38 *b*). Du reste, bien des Sabbatiens attribuent à leur chef le même rôle que celui qui est joué par Métatron, à savoir d'être le médiateur entre Dieu et l'homme.

N° 4. C'est la reproduction de la sentence de R. Akiba : את ה' אלקיך תירא לרבות תלמיד חכם « Tu révéreras ton Dieu, et pareillement le docteur de la loi » (*Baba Kamma*, 41 *b*) ; les Sabbatiens y ont seulement ajouté le Messie.

N° 5. Ici encore on trouve des réminiscences bibliques et talmudiques. C'est d'abord le מחיל אל חיל (Ps., LXXXIV, 8), commenté par Lévi (*Moed Katan*, fin) : כל היוצא מבית הכנסת לבית המדרש ; c'est ensuite ce passage de la *Haggada* de Pâque : וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משבח, « celui qui raconte beaucoup de la sortie d'Égypte mérite des éloges ». Quant au « secret du Messie » dont parle ce paragraphe, c'est là le caractère fondamental de la cabbale et surtout du sabbatianisme, qui est représenté comme le fruit de la noix enfermé dans une triple écorce. Les Sabbatiens, comme les Deunméh, du reste, s'efforcent de dérober leurs croyances aux yeux du vulgaire. Mais il se peut aussi que ce soit simplement le messianisme de Sabbataï Cevi qu'on recommande de prêcher.

N° 6. Cette ordonnance peut paraître surprenante, quand l'on songe que Sabbataï avait permis de tuer les renégats ou כופרים, c'est-à-dire ceux qui ne croyaient pas en lui, *même un samedi*.

Mais les Sabbatiens ne se piquaient pas de mettre toujours leurs actes en conformité avec leurs paroles.

N° 7. Nous parlerons plus loin de cette fête, appelée Pourim.

N° 8. Le vague de cette ordonnance confirme ce que nous savons déjà des mœurs un peu relâchées des Sabbatiens. On connaît le mariage de Sabbataï avec une aventurière polonaise, la belle Sara, dont la conduite avait été très déréglée et dont la beauté n'était pas un des moindres attraits pour les partisans de son mari. On connaît aussi l'action désastreuse du mouvement sabbatien sur la chasteté et la décence de la jeunesse juive à Smyrne. Parmi les excentricités de Sabbataï, il faut compter l'usage qu'il a établi de faire appeler le samedi sept jeunes filles à la Tora, au lieu de sept hommes. Aussi ses premiers partisans de Salonique pratiquèrent-ils le communisme dans le mariage (החליפו נשותיהם זה בזה ; התירו כמה אשת איש, etc.). Pour donner une explication mystique de leurs dérèglements, ils prétendaient symboliser par leurs multiples liaisons l'union de l'élément masculin et de l'élément féminin dont se compose la divinité. Cette ordonnance semble surtout recommander la discrétion dans la fornication « à cause des larrons ». Mais qui sont ces larrons ? Ce sont sans doute les כופרים, c'est-à-dire les Juifs, adversaires du sabbatianisme, car il est difficile d'appliquer cette épithète aux Turcs, que nos ordonnances nomment en toutes lettres (n° 16).

N° 9. Cette ordonnance ne fut guère suivie des Sabbatiens, et surtout des Frankistes, qui ne craignaient pas d'émettre les plus odieuses accusations et les plus abominables calomnies contre les Juifs.

N° 10. Les « maîtres du combat » sont les Deunméh ; la « foi du turban » est l'islamisme. Les Sabbatiens ont mis en usage cette expression « coiffer le turban » (לבש המצנפת) pour désigner la conversion à l'islamisme. Pour ce qui concerne le fond de cette ordonnance, la discrétion qui y est prescrite constitue l'essence même du nouveau sabbatianisme. Les Deunméh n'admettent aucun profane dans leurs mystères ; un étranger non initié ne peut donc entrer dans leur groupe. C'est là une des causes qui amèneront leur prochaine disparition.

N° 12. Les réjouissances forment un des fondements de la doctrine sabbatienne. On sait que Sabbataï aimait la bonne chère, la musique, etc., et préconisait partout les danses. Voir plus loin aux Fêtes.

N° 13. Cette ordonnance indique un des traits distinctifs des Sabbatiens qui était de se soutenir entre eux ; chez eux, la charité était élevée à la hauteur d'un dogme. Ici encore, le sabbatianisme

a imité l'islamisme, qui a inscrit l'aumône parmi les cinq articles de son *Credo*. Mais les deux doctrines ne semblent avoir prescrit la charité qu'à l'égard des coreligionnaires. La fin de notre paragraphe rappelle cet aphorisme talmudique (*Abot*, II, 4) : עשה רצונו כרצונך, « fais sa volonté comme la tienne ».

N° 15. Déjà le Talmud et, d'après lui, le *Zohar* attachent une grande importance à la néoménie et aux actions de grâces qu'on doit réciter en voyant la nouvelle lune. Les Deunméh ont, sans doute, voulu également flatter les Turcs en paraissant donner à la lune une si grande importance, car on sait que le calendrier arabe est calculé aussi d'après les phases de la lune. Peut-être peut-on encore voir dans cette prédilection pour la lune une façon de proclamer le caractère messianique de Sabbataï. Car, à l'époque des persécutions byzantines, on annonçait, d'après le Talmud (*Rosch Haschana*, 25 *a*), l'apparition de la nouvelle lune par ces mots : דוד מלך ישראל חי וקים, « David, roi d'Israël, est toujours vivant ». Or, ces mots répondaient excellemment à la croyance des Sabbatiens que leur chef vivait encore et règnerait de toute éternité.

N° 16. Cette ordonnance est l'expression même de la règle de conduite suivie par Sabbataï, qui, tantôt, pratiquait scrupuleusement le judaïsme, tantôt observait les pratiques musulmanes. Ce double jeu lui réussissait admirablement auprès de ses partisans, qui trouvaient d'excellentes raisons pour le justifier. Moïse aussi, disaient-ils, est resté longtemps déguisé en Égyptien. Cette duplicité est imitée par ses adeptes de Salonique.

Il est surprenant qu'à côté du Ramazan et du sacrifice, ce paragraphe ne mentionne pas également le pèlerinage de la Mecque, que Jacob Quérido, successeur de Sabbataï, aurait fait, au dire de Tobia Cohen, vers 1690.

N° 17. Ce paragraphe est une traduction presque littérale d'un passage du Talmud relatif au עם הארץ. Voici ce passage (*Pesahim*, 49 *b*) : ולא ישא בת עמי הארץ מפני שהן שקץ ונשותיהן שרץ ועל בנותיהן אומר ארור שוכב עם כל בהמה. Les Deunméh continuent-ils à se montrer aussi exclusifs pour les mariages ? D'aucuns prétendent que non.

N° 18. Ce paragraphe confirme ce qu'on savait déjà, que les Deunméh pratiquent la circoncision sur leurs enfants, comme les Juifs, à l'âge de huit jours.

Conclusion. — Pour comprendre le galimatias de cette conclusion, il faut se rappeler certaines conceptions de la Cabbale. D'après cette doctrine, l'Infini ou En-Sof s'est d'abord manifesté dans un prototype de la création, le Macrocosme ou Homme

céleste (Adam Kadmon), qui n'est autre chose que l'ensemble des dix *Sefirot*. De cette première émanation a rayonné la création en quatre degrés ou mondes : 1° אצילות ; 2° בריאה ; 3° יצירה ; 4° עשיה. Le mot אצילות, pris dans son acception générale, désigne le monde de l'émanation, composé des seules sefirot. La בריאה est le monde des esprits purs dont l'ensemble s'appelle le Trône glorieux (כסא הכבוד ou כורסיא). Le monde de la formation ou עולם היצירה, qui le suit, est occupé par les sphères célestes et présidé par l'ange Métatron, ainsi nommé parce qu'il se trouve immédiatement après le trône. Or, d'après les Sabbatiens, le culte pratiqué par Israël en captivité n'est que transitoire, puisqu'il s'adresse à Métatron, au lieu de s'adresser à Sabbataï Cevi, qui doit être l'unique objet des hommages religieux. Car Israël ne peut pas pratiquer un culte pur tant qu'il est en exil parmi les nations, appelées aussi קליפות, qui constituent les sefirot de gauche, émanées de Satan, et forment proprement le règne de סמך מס (סמאל) ou Samaël et son cortège. Cet état de choses sera changé après la chute de ce royaume maudit, qui sera combattu par les sefirot du côté droit, et sur les ruines duquel on établira le Trône divin. C'est alors, après la délivrance, que Sabbataï apparaîtra de nouveau, car il est toujours vivant. En ce temps-là, les pratiques du judaïsme, les règles relatives à ce qui est permis ou défendu, pur ou impur, disparaîtront (יתבטלו דיני התורה ע"י משיח). On sait, du reste, que les Sabbatiens considéraient l'abolition des pratiques religieuses comme une des conséquences les plus importantes de l'avènement de leur Messie. Jonathan Eibeschütz fut même accusé d'avoir partagé cette croyance ; on lui attribue ces mots : אין צריך לעשות המצות ולקיים התורה « il ne sera plus nécessaire d'accomplir les lois et de mettre en pratique la Tora. »

III. Tableau des fêtes.

לוח די מועדים.

14	סיון	מויד צמח.
21	—	נמשח ע"י אלידור.
24	—	נתנו לכם בעצם היום הזה.
9	תמוז	התחלת הלבוש הנפש.
17	—	ראשון להורתו.
23	—	חג המאורות.
24	—	שבת קודש.
3	אב	התחלת עטרת תפארת.

9 אב חג השמחות.
15 — נמלח.
16 כסליו פורים.
21 אדר יום שנולד.
28 — יום שנימול.

14 Sivan : fête de la croissance.

Que signifie au juste le mot צמח ? On a peut-être choisi ce mot parce qu'il rappelle, par une association d'idées, le surnom צבי de Sabbataï avec lequel il se trouve dans un même verset (Isaïe, IV, 2) : והיה צמח ה' לצבי ולכבוד. Mais il n'est pas possible de déterminer l'événement que cette fête doit rappeler. On peut aussi y voir une désignation de la Pâque, fête qui, d'après une tradition talmudique, verra l'avènement du Messie, appelé צמח.

21 Sivan : date de sa consécration par Élie.

Élie désigne ici le pseudo-prophète Nathan de Gaza, qui se présentait comme l'incarnation du Tisbite et faisait une active propagande en faveur de Sabbataï.

24 Sivan : il vous l'a donné en ce jour.

Comme la lecture de נָתְנוּ ne donne aucun sens, j'ai lu נָתָנוֹ « il l'a donné », prenant comme sujet Dieu ou Nathan ; le complément désignerait Sabbataï. Le sens en serait que Nathan l'aurait proclamé officiellement Messie trois jours après l'avoir oint. L'expression בעצם היום הזה est un reflet de ce style pompeux et vide dans lequel Nathan excellait. A un certain moment, j'avais songé à corriger לכם en לחם « pain ». Mais en quoi aurait consisté cette distribution de pain ? Y a-t-il là une allusion à la subvention donnée par Raphaël-Joseph Chélébi, du Caire, et que Sabbataï a répartie entre les habitants de Jérusalem ?

9 Tammouz : commencement de l'habillement de l'âme.

La racine לבש est assez fréquemment employée dans la terminologie sabbatienne ; elle signifie « inspirer » (יתלבש ברוח הקדש), « s'incarner » (להתלבש עצמו בהדוא כהן) et « se convertir » surtout avec מצנפת. Nous ne savons pas à quel incident ces mots font allusion.

17 Tammouz : le premier jour de sa conception.

Comme on voit, cette fête a lieu un jour de jeûne juif. Il y en a qui prétendent que Sabbataï n'a institué cette fête que pour

proclamer l'inutilité des jeûnes. Ici, on lui attribue une autre cause.

23 Tammouz : la fête des illuminations.

Dans la littérature sabbatienne, le mot מאורות « luminaires » signifie « émanations » de la cause première. Faisait-on peut-être des illuminations la veille de la solennité dont il sera question dans le paragraphe suivant ?

24 Tammouz : samedi saint.

On sait que, pour habituer ses partisans à l'abolition du judaïsme traditionnel, Sabbataï avait institué, le 23 tammouz, une nouvelle fête désignée sous le nom du grand samedi, qui n'est autre que le samedi saint, bien qu'elle eût lieu un jour plus tôt.

3 Ab : commencement de la couronne de gloire.

C'est encore une fête dont l'origine est inconnue. Elle rappelle peut-être le début de la mission de Sabbataï, quand il s'est rendu au Caire auprès du Saraf-Bachi pour solliciter son intervention en faveur de Jérusalem, voyage au sujet duquel Moïse Haguès a dit : « Ce fou est parti comme missionnaire et revenu comme Messie », זה השוטה הלך שליח ובא משיח.

9 Ab : fête des réjouissances.

Ce jour, qui rappelle une des plus terribles catastrophes de l'histoire juive, est devenu chez les Sabbatiens un jour de fête parce que, disent-ils, leur Messie est né ce jour-là ; ils s'y livraient aux manifestations de joie les plus bruyantes. Il se présente pourtant une difficulté. C'est que ce tableau indique le 21 adar comme jour de sa naissance.

15 Ab : il a été salé.

C'est là un des premiers soins donnés au nouveau-né (Ézéchiel, XVI, 4). Cela semblerait prouver que c'est bien le 9 ab que Sabbataï est né.

16 Kislev : Pourim.

Cette fête paraît avoir été très importante, car il en est fait mention dans deux ordonnances (nos 7 et 12). Mais quelle en est l'origine ? Voici ce que dit Ricaut : « Nathan eut la hardiesse de prophétiser que dans un an, à compter du dix-septième du mois de kislev, on verrait le Messie paraître devant le Grand Seigneur, le

priver de sa couronne et le mener en triomphe et chargé de chaînes ». Cette date conviendrait bien à notre fête, à un jour près. Un an après cette prédiction (en 1666), il y eut des réjouissances extraordinaires à Smyrne, le 27 du mois de kislev. Ce sont les seules indications que nous ayons sur l'origine de cette fête.

21 Adar : jour de sa naissance.

Nous avons signalé plus haut la contradiction existant entre cette donnée et la date indiquée par d'autres auteurs (9 ab).

28 Adar : jour de sa circoncision.

Nous avons fait observer plus haut (Ordonnances, n° 18) que les Deunméh, en abjurant la foi mosaïque, ont conservé l'usage de circoncire leurs enfants le huitième jour, bien que leur Messie y eût dérogé en ne faisant circoncire son fils adoptif Ismaël, à l'exemple des Musulmans, qu'à l'âge de treize ans ? Remarquons que cette opération n'est mentionnée ici et dans les Ordonnances qu'à la fin. Est-ce un simple hasard ?

IV. Une Poésie sabbatienne.

Nous connaissions des poésies anti-sabbatiennes en hébreu, telles que les satires d'Emmanuel Francès réunies dans un opuscule intitulé צבי מורח et éditées récemment dans le קובץ על יד, I, 101 et suivants, ainsi que les vers mordants insérés dans notre תולדות, p. 122, et qui s'adressent, très vraisemblablement, à Abraham-Miguel Cardoso. Mais les Sabbatiens ne se sont pas fait faute de riposter à leurs adversaires et ont composé également des épigrammes contre eux. De ces poésies, aucune n'a encore été éditée jusqu'à présent. J'en ai trouvé une dans un des manuscrits d'Israël Nagara dont j'ai parlé déjà (*Recueil de Romances judéo-espagnoles*, p. 5) ; elle est écrite en cursif judéo-espagnol, non datée, mais porte au f° 390 *b* cette notice bibliographique : שאריית ישראל מזמירות ישראל יאגים אשיראן אישטי נאגאר איש די יעקב כמה"ר דניאל טודו איל קי שי לו טופארי אי נו שי לו דיירי אישטה אין נח"ש אין חרים אני אצאיר יעקב בכ"ר דניאל הי"ו « *Scheêrit Israël*, des chants d'Israël (mélodie d') Adjem Achiran. Ce (recueil de) Nagara appartient à Jacob ben Daniel. Que celui qui le trouve et ne le lui restitue pas soit (mordu par un) serpent et frappé d'anathème. Moi l'humble Jacob ben Daniel ». Bien que cette note soit d'une

autre écriture que la poésie, ce Jacob ben Daniel qui, soit dit en passant, était un ignorant (on le voit par ses fautes d'orthographe : דניל, au lieu de דניאל ; חרים, pour חרם ; אצאיר pour הצציר), était sans doute sabbatien, comme Jacob Israël Duchan et Daniel Israël Bonafoux.

Voici le texte de cette poésie, dont les cinq premiers quatrains donnent en acrostiche les mots : בשם ש[בתי] הצבי (Le ה de הצבי désignerait-il Dieu comme dans la signature connue de S. C. : אני ה' אלקיכם ש"צ ?).

בן דוד הוא דין קרנו הרם. אל למחכים לו נא תשמרם.
חיש תן לכל אומן בצבי. וגם אמונה באיש צבי.
שבתי שמו הוא הגואל. אל בני עמו עם ישראל.
נא הקם שמו אתה האל. כי בוחר אתה דודי לצבי : חִיש.
משיח האל צמח יצמח. ולקרא באל שמח ישמח.
לפדות ישראל יקדיש שמך. כי גדול אתה בא קל כצבי : חִיש.
שם על הרי ציון עירי. קול מבשרי טוב בא אורי.
על יד איש מורה צדק מורה (מורי ?) כי רוצה אתה בעיר צבי : חִיש.
הצבי ישראל מקוים. לראות פניו כל יום מתאוים.
יצא בעטרה יראו רוים. כי נאמן לאסוף צבי : חִיש.
שנית שיר תודה הן עוד נביא. בבא אליו נתן הנביא.
נצעק לאליה אבי אבי. כי מעלה אתה שולטן צבי.

TRADUCTION.

Voilà le fils de David, élève sa corne. O Dieu, conserve ceux qui espèrent en lui.

Donne vite à tous la foi en Cevi, et la croyance au bel homme.

Sabbataï est son nom, il est le Rédempteur des enfants de son peuple, la nation d'Israël,

De grâce, exalte son nom, ô Dieu, car tu as élu mon ami pour la gloire.

Le Messie divin germera et il exultera de proclamer Dieu.

Pour racheter Israël, il sanctifiera ton nom, car tu es grand et viens à pas légers, comme le cerf.

Là-bas, sur les montagnes de Sion, ma ville, la voix de mon bon apôtre (dit) : ma lumière est venue.

Par l'entremise d'un homme, guidé par la justice, mon maître, car tu chéris la ville belle.

Israël attend le Cevi, il désire toujours voir son visage.

Qu'il sorte avec la couronne et que les affligés voient que Cevi est fidèle à rassembler (les exilés).

Encore une fois, nous apporterons un chant de grâce, lorsque Nathan, le prophète, viendra à lui.

Nous crierons à Elie : mon père, mon père, car tu vas relever le sultan Cevi.

Malgré l'enthousiasme dont cette poésie déborde pour le faux Messie, elle manque d'élan. Il y a bien plus de verve et d'entrain dans la poésie de Francès, laquelle rime aussi avec צבי :

איך אשמיעה בכם ובכם אאמין
אם טובכם מונח על קרן הצבי

A quelle époque cette poésie a-t-elle été composée? Probablement entre la Pentecôte de 1665 et janvier 1666. Il y a un fait qui détermine le *terminus a quo*, c'est qu'elle parle déjà des visions de Nathan de Gaza, qui y a le titre d'Elie le Tisbite (6e quatrain). D'un autre côté, elle ne peut pas être postérieure au départ de Sabbataï pour Constantinople (janvier 1666), puisqu'elle ne parle de son futur couronnement (יצא בעטרה, 5e quatrain) et de son titre de sultan (שולטן צבי, fin), prédits par Nathan, que comme de choses futures. Si cette poésie était postérieure à cette date, elle aurait parlé des souffrances de S. C. et de sa détention dans la tour d'Abydos ; ce furent là des événements trop importants pour qu'on les passât sous silence.

L'auteur paraît être de Jérusalem, car, malgré la déclaration de Nathan que Gaza remplacerait Jérusalem comme ville sainte, notre poésie parle avec enthousiasme de Sion. Serait-ce peut-être Samuel Primo, secrétaire de Sabbataï, qui prêtait aux agitateurs messianiques son style emphatique? Cette supposition trouve un appui dans ce fait que les deux premiers vers du deuxième quatrain commencent par les mots שמו et אל, c'est-à-dire שמואל.

ABRAHAM DANON.

NOTES ET MÉLANGES

LA DISCUSSION DE R. JOSUÉ ET DE R. ÉLIÉZER

SUR LES CONDITIONS DE L'AVÈNEMENT DU MESSIE

Le Talmud de Babylone (*Sanhédrin*, 97 *b*) cite dans ces termes une discussion entre R. Eliézer et R. Josué touchant l'avènement du Messie :

כתנאי ר׳ אליעזר אומר אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין א״ל ר׳ יהושע אם אין עושין תשובה אין נגאלין אלא הקב״ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן וישראל עושין תשובה ומחזירן למוטב.

[La discussion qui vient d'être rapportée ressemble] à celle de ces Tannaïm : R. Eliézer dit : Si Israël fait pénitence, il sera sauvé ; sinon, il ne le sera pas. R. Josué lui dit : Et s'il ne se repent pas, ne sera-t-il pas sauvé [tout de même] ? Mais Dieu lui suscitera un roi dont les décrets seront aussi cruels que ceux d'Aman, et alors Israël fera pénitence (et Dieu lui rendra le bonheur).

Cette discussion roule évidemment sur cette question : l'ère messianique sera-t-elle la récompense de la conversion d'Israël, ou un événement se produisant mécaniquement, en quelque sorte, en vertu d'un décret divin ?

Au surplus, c'est bien l'interprétation de cette controverse telle qu'elle ressort d'une autre relation de la discussion des deux célèbres Tannaïm.

« R. Eliézer dit : Si Israël fait pénitence, il sera sauvé, car il est écrit : « Revenez (faites pénitence), ô fils égarés, et je guérirai vos infidélités (Jérémie, III, 22). »

» R. Josué lui dit : « Mais cependant il est écrit d'autre part : « Vous avez été vendus pour rien, et vous serez rachetés sans argent (Isaïe, LII, 3) ». C'est-à-dire : vous avez été vendus pour votre idolâtrie (les idoles n'étant *rien*), et vous serez rachetés sans argent, sans pénitence ni bonnes œuvres.

» R. Eliézer répliqua : Il est écrit d'autre part : « Revenez à moi (par la pénitence), et je reviendrai à vous (Malachie, III, 7) ».

» R. Josué riposta : Il est dit : « Car je vous violenterai et vous prendrai un d'une ville et deux d'une famille, et vous amènerai à Sion (suite de Jérémie, III, 22) ».

» R. Eliézer repartit : Il est écrit aussi : « Vous serez sauvés par le repentir et par la paix (Isaïe, XXX, 15) ».

» R. Josué répondit : Il est dit aussi : « Ainsi a parlé l'Eternel, le libérateur d'Israël et son saint, à celui qui est méprisé d'âme, détesté du peuple, à l'esclave des dominateurs : Les rois verront et se lèveront, les princes se prosterneront à cause de l'Eternel qui est fidèle et du Saint d'Israël qui t'a élu (Isaïe, XLIX, 7) ». (C'est-à-dire, malgré ton abaissement moral, Dieu te sauvera.)

» R. Eliézer dit : Il est écrit : « Si tu reviens (fais pénitence), Israël, parole de l'Eternel, [si] tu reviens vers moi, si tu ôtes tes abominations de devant moi, tu ne seras plus errant, etc. (Jérémie, IV, 1 et 2) ».

» R. Josué repartit : « Il est dit encore : Et j'entendis l'homme vêtu de lin, qui était au-dessus des eaux du fleuve et il leva la droite et la gauche vers le ciel et il jura par le Vivant éternel qu'au temps des temps et un demi-temps, quand il aura achevé de briser la force du peuple saint, toutes ces choses seront accomplies ». (Daniel, XII, 7).

» Là-dessus, R. Eliézer ne répliqua pas. »

Nous ne voulons pas dire maintenant ce que signifie, pour nous, le silence de R. Eliézer, mais on voit, par cette longue discussion où les deux adversaires se combattent à coup de citations, que pour l'un — R. Eliézer — la délivrance d'Israël est liée uniquement à sa conversion, et pour l'autre — R. Josué — elle est l'effet de la grâce divine.

Que veulent donc faire entendre ces mots du premier texte où R. Josué, concédant à R. Eliézer que la pénitence est une condition indispensable du salut, amende son opinion en supposant que la grâce divine se manifestera dans l'envoi de persécuteurs qui amèneront Israël à se repentir ? Ce moyen de concilier les deux conceptions est tout au moins contraire à la deuxième *baraïta*, qui constate le triomphe complet de R. Josué.

Toute difficulté disparaît si nous nous reportons au passage parallèle du Talmud de Jérusalem (*Taanit*, 63 *b*) :

ר׳ אליעזר אומר אם אין ישראל עושין תשובה אין נגאלין שנ׳ בשובה ונחת תושעון אמר לו ר׳ יהושע וכי אם יעמדו ישראל ולא יעשו תשובה אינן נגאלין אמר לו ר״א הקב״ה מעמיד עליהן מלך קשה כהמן ומיד הן עושין תשובה והן נגאלין (מה טעמא) ועת צרה היא ליעקב וממנה יושע.

Là, R. Josué objecte à R. Eliézer, comme dans *Sanhédrin* : « Eh quoi, si les Israélites ne font pas pénitence, ils ne seront pas sauvés ? » Mais là, c'est R. Eliézer qui réplique : « Dieu leur suscitera un roi aussi cruel qu'Aman qui les amènera à se repentir, et alors ils seront sauvés. »

Ce texte représente probablement la bonne leçon [1]. Reste à se demander d'où provient la variante du Talmud de Babylone. Elle s'explique bien simplement : un copiste lisant א׳ל׳ר׳א ou א׳ל׳א « Eliézer lui répondit », n'a pas vu les signes d'abréviation ; il a donc pris אלא pour l'adverbe « mais ». Il a ainsi complètement dénaturé la controverse des deux rabbins [2].

Quant au triomphe de R. Josué, il fut bien précaire, car il n'a pas empêché les docteurs qui l'ont suivi de reprendre l'opinion de R. Eliézer [3]. D'autres ont réconcilié les deux conceptions opposées en les unissant simplement, tel R. Elazar, qui, à la suite de notre passage du Talmud de Jérusalem, dit : « Les Israélites ont dû d'être délivrés de l'Egypte à ces causes : à leur détresse, à leurs supplications (ou plutôt à la miséricorde divine), au mérite des patriarches, à la pénitence et à la fin (c'est-à-dire à la promesse faite par Dieu de les délivrer à une date fixée d'avance) ; ce seront les mêmes causes qui leur vaudront le salut final [4] ». D'autres, enfin, ont accordé les deux opinions en supposant que la pénitence pourra

[1] C'est la version qu'a suivie l'auteur de *Tanhouma* (éd. Buber, III, 111) ; seulement, il a remplacé certains versets par d'autres et modifié quelque peu le texte.

[2] La discussion, dans le Talmud de Jérusalem, se distingue nettement de celle que relate le Talmud de Babylone, en ce que, dans celui-ci, chacun des interlocuteurs produit pour arguments les versets qui confirment son opinion, tandis que dans celui-là, c'est R. Eliézer qui subit l'assaut et qui est obligé d'expliquer d'après son hypothèse les citations faites par R. Josué. Autre différence : les textes invoqués ne sont pas les mêmes. Par contre, les deux passages s'accordent à faire cesser l'entretien sur la citation de Daniel. Ce sont donc deux documents qui ne se copient pas l'un l'autre et qui témoignent de la réalité de cette controverse.

[3] Tel l'auteur du commentaire homilétique d'Isaïe, XXI, 12, reproduit dans j. *Taanit*, 64 *a*.

[4] Ce texte du Talmud de Jérusalem nous est parvenu dans un état déplorable ; il faut le corriger d'après *Debarim Rabba*, II, qui avait un exemplaire bien meilleur que celui dont s'est servi l'éditeur. C'est ce qu'a bien vu déjà M. Buber, dans son commentaire sur *Psaumes Rabba*, 106.

faire *anticiper* l'avènement du Messie. Tel R. Josué b. Lévi, au rapport de R. Alexandrè (*Sanhédrin*, 98 *a*). Le Midrasch *Schemot* (ch. 25) fait dire explicitement à R. Yohanan : « Dieu a déclaré à Israël : bien que j'aie assigné à la *fin* une date fixe que vous fassiez pénitence ou non, si vous vous convertissez, ne fût-ce qu'un jour, la fin arrivera avant son temps ».

Ainsi s'est continuée la doctrine des Prophètes, malgré les calculs de Daniel prédisant, d'après la tradition, la date fatale de l'arrivée du Messie ; ainsi également l'espérance messianique n'a rien perdu de sa vertu éthique, de sa puissance réformatrice.

ISRAEL LÉVI.

LA LÉGENDE DE L'EXORCISME D'UN DÉMON

PAR SIMON B. YOHAÏ

Dans cette *Revue*[1], MM. Israël Lévi et J. Halévy ont fait de la légende de l'exorcisme du démon Ben Talmion (ou Ben Temalion), par Simon b. Yohaï (*Meïla*, 17 *b*), l'objet d'une étude pénétrante. M. Israël Lévi ramène le nom du démon que Simon b. Yohaï chasse du corps de la fille de l'empereur à celui de l'apôtre Bartholomée, qui, suivant les histoires apocryphes des apôtres, guérit dans l'Inde la fille du roi Polymnius de la possession. D'après M. Lévi, la priorité appartient à la légende chrétienne ; ou plutôt, comme il le prétend dans son deuxième article, le récit talmudique aussi bien que le récit chrétien se rattachent, en dernière analyse, à un ancien récit indien, où un brahmane délivre du démon la fille du roi.

Quoi qu'il en soit du nom du démon, toujours est-il qu'il existe une grande analogie entre la légende de Simon b. Yohaï et celle de Bartholomée. Mais il y a une autre légende chrétienne qui offre une affinité plus étroite encore avec celle de Simon b. Yohaï, parce qu'elle implique, bien qu'imaginé, le même fonds historique, c'est la légende de saint Abercius, évêque d'Hiérapolis en Phrygie, telle que la raconte Siméon Métaphraste (xe siècle) et telle qu'elle se trouve dans les *Acta Sanctorum*[2].

[1] *Revue*, VIII, 200-202 ; X, 60-65, 66-73.
[2] *Acta Sanctorum*, Octobre, t. IX, (1896), au 22 octobre.

Cette légende, qui a gagné en intérêt par la découverte [1] de l'inscription tumulaire d'Abercius, renferme l'épisode suivant de la vie miraculeuse de l'évêque. Le chef des mauvais démons apparut, en songe, à Abercius et le menaça de lui montrer Rome contre son gré [2] Le démon s'y prit de la manière que voici. Il s'introduisit dans la fille de l'empereur Antonin (Marc-Aurèle) [3], laquelle était âgée de 16 ans. L'empereur et l'impératrice Faustine usèrent de tous les moyens pour chasser le démon du corps de leur fille. Mais en vain. Le démon cria lui-même, par la bouche de la jeune fille, qu'il ne s'en irait qu'après qu'Abercius, l'évêque d'Hiérapolis, serait venu à Rome [4]. L'empereur mande Abercius à Rome. En chemin, un vigneron du nom de Trophinion se joint à lui. Arrivé dans la capitale, l'évêque, par ses prières, déloge le démon. Pour prix de cette guérison, Abercius n'accepte rien, sinon qu'à Hiérapolis on construira des thermes à l'endroit où jadis il avait fait jaillir des sources d'eau chaude par ses prières et qu'on distribuera du blé aux pauvres.

Ce qui, dans cette légende, nous intéresse pour le récit de Simon b. Yohaï, c'est que nous y apprenons le nom de l'empereur et de sa fille, lesquels noms ne sont pas donnés dans le récit talmudique. Car, dans ce dernier récit, il ne saurait être question que de Marc-Aurèle Antonin et de sa fille Lucilla, qui était la fiancée de Lucius Verus. Comme l'ont établi les savants éditeurs de la légende d'Abercius [5], l'âge que cette légende attribue à la princesse concorde avec celui que présente l'histoire. En effet, Lucilla était née en 147 après Jésus-Christ et elle avait 16 ans en 163, lorsqu'elle se maria avec Lucius Verus. Il faudrait donc poser l'année 163 comme celle où se passa l'événement dont parlent les deux légendes. Naturellement, l'on n'est pas forcé d'admettre, malgré cette date précise, qu'il y ait eu guérison réelle par un thaumaturge venu d'Orient. Mais un point est incontestable, à savoir que la légende chrétienne attribue à Abercius, l'évêque phry-

[1] Voir Dietrich, *Die Grabschrift des Aberkios*, Leipzig, Teubner (1896), et l'article sur cette étude dans le supplément de la *Münchener Allgemeine Zeitung*, du 11 août 1897.

[2] Cf. la légende de Simon b. Yohaï, d'une version probablement ancienne, dans *Beth-Hamidrasch*, IV, 117 : נתראה לו [ב]חלום אשמדאי שר השידים.

[3] *Acta Sanctorum, l. c.* p. 504 : ... εἰς Ῥώμην φοιτᾷ καὶ τὴν τοῦ βασιλέως Ἀντωνίνου παῖδα ... εἰσδύεται καὶ αὐτίκα ἐκμαίνει. Cf. Raschi sur *Meïla*, 17*b* : עאל בברתיה דקיסר ונשתגעה. Dans la « Agada » du *En Yacôb*, tr. *Meïla*, le démon dit : אערל בברתיה דקיסר ותשתגע.

[4] De même dans Raschi, *ib.* (d'après une Agada) : והיתה צועקת ואומרת הביאו לי את ר' שמעון בן יוחי בכל שעה. Cf. *Beth-Hamidrasch*, IV, 117 : ואצעק בשמך ר' שמעון ר' שמעון...

[5] *Acta Sanctorum, l. c.*, p. 487 (§ 8).

gien, la même cure que la légende juive attribue au docteur palestinien Simon b. Yohaï. De même, le rôle du démon est pareil dans les deux récits, en ce sens que, selon les deux relations, le démon part exprès pour Rome et s'introduit dans la fille de l'empereur : d'après la légende chrétienne, pour contraindre Abercius à s'y rendre, d'après la légende juive, pour présenter Simon b. Yohaï comme thaumaturge et pour le soutenir dans sa mission. D'autre part, le salaire qu'Abercius reçoit pour sa guérison ressemble à celui de Simon b. Yohaï : celui-ci obtient l'annulation du décret qui menace les Juifs de Palestine, celui-là reçoit des promesses de bienfaits pour sa ville d'Hiérapolis. Abercius et Simon b. Yohaï deviennent à cette occasion les protecteurs de leur pays. Une autre analogie curieuse, quoique fortuite, c'est que le docteur juif passe pour le restaurateur des thermes de Tibériade [1] et qu'Abercius s'emploie en faveur des thermes d'Hiérapolis.

On ne saurait formuler d'hypothèse sur le rapport de ces deux légendes qui offrent le même fonds, d'autant que la légende d'Abercius telle que nous la possédons ne remonte qu'au xe siècle. Toutefois, ce n'est pas au hasard qu'est dû le récit, pareil dans les deux légendes, de l'exorcisme du démon dans le corps de la fille de Marc-Aurèle. Un même noyau historique a dû exister à la base de ces deux légendes, à moins que l'une n'ait emprunté des éléments à l'autre. Je ferai remarquer, sans y insister, comme chose singulière, que le nom de בר יוחי présente à l'oreille une certaine affinité avec Abercius et que le nom de בר תמליון (ou בר תלמירון) n'est pas sans analogie avec le nom du compagnon d'Abercius, Trophinion.

W. Bacher.

זכרון בית רומי [2]

On sait que dans certaines éditions du *Séder Olam*, à la suite de plusieurs résumés d'histoire juive, se trouve un abrégé d'histoire romaine en quatre pages, écrit en hébreu, au milieu du xiie siècle, par Abraham b. David de Tolède (il a été traduit en

[1] Graetz, *Gesch. d. Juden*, IV, 2e éd. 198, 474.
[2] Note lue à l'Académie des inscriptions, le 22 octobre 1897.

latin par André Zeller, Stuttgart, 1724). On ne s'arrête presque jamais à ces pages, qui n'apprennent rien d'historique, et qui sont loin d'être un modèle d'exactitude et de précision[1].

Cependant, ce résumé est intéressant au point de vue de la philologie, par ses transcriptions naïves des noms propres, écho de la prononciation vulgaire à cette époque, ensuite par quelques étymologies inattendues ou, au moins, curieuses.

Les transcriptions hébraïques des noms latins sont capricieuses. Tantôt la désinence latine a été maintenue, par exemple Romulus, Tarquinius, Brutus, Octavianus, Augustus; tantôt elle a été modifiée, par exemple Cassio, Domitien, Antonien, Macrin, Aurelio, Néron, Commodo, Thodos. Est-ce qu'avec la même inconséquence, en français, nous ne disons pas, d'une part, Cassius, Titus, etc., et d'autre part, Tibère, Hadrien, Antonin? Trop souvent le copiste ignorant a estropié la lecture des noms propres. Pour Tarquin, il écrit טורכידוס, lisez טורכינס, et encore le premier ו est peut-être à placer avant le ר; sinon, ce serait la preuve que déjà on ne prononçait plus le *v* (= u) médial avant l'*i*. — Pour Brutus, il y a ברוניש, soit ני = ט. — Honorius = אנדרש, lisez אונריש. — Claudius : בלאוריש ; corrigez ב et ר en כ et ד. — Albinus : אלגנוש ; lisez ב pour ג. Pour expliquer ces derniers noms, André Zeller s'est donné beaucoup de mal, sans succès : il s'est demandé quel est ce *Belores*, et que signifie *Algenos*? Il a vu dans le mot דוסדיר le latin *Desider* = Didier, l'avant-dernier roi lombard, au lieu de corriger en ריכריד, Recared (Ier). Ce dernier nom est aisé à deviner; l'auteur ne dépasse guère la fin du VIe siècle, s'arrêtant à la naissance de l'Islamisme, après avoir nommé saint Grégoire-le-Grand, גורגוראש. — Quintillus : קוטיל, à rapprocher de la transcription du nom de Tarquin ; Constans : קסנטש. — Valens : בלשינש. — Le nom le plus bizarre est celui de רצפולשיאן, pour Dioclétien. Il faut lire דיאקל', comme l'a le *Cémah David*.

De plus, il faut noter le son sifflant de la syllabe *ti* devant une voyelle, puisque *Gratian* est exprimé par גרסיאן ; le nom *Domitien* est transcrit deux fois *Domistian*, דמשטיאן ; c'est aussi l'orthographe adoptée pour ce nom dans le *Séfer-ha-Kabbala* du même auteur. Dans *Théodose*, l'*é* a été élidé ; il reste *Thodos*, תודוס[2].

[1] Il ne faut pas demander à l'auteur une méthode bien rigoureuse. On notera, sans étonnement, des omissions dans la liste des rois et empereurs, une lacune de plusieurs siècles entre Brutus, consul, et Jules César, l'omission d'Othon et de Vitellius entre Galba et Vespasien; autre omission après Domitien, etc. Il y a aussi des inversions et bien des confusions. Toutes ces inexactitudes se retrouvent dans l'abrégé analogue, un peu différent par la forme, publié dans *Mediæval jewish Chronicles*, t. II, d'après un ms. de la Bodléienne.

[2] On a repris le nom qui se trouve dans le Talmud.

— $C = g$, ג ; *Caius* [1], גיוס ; Marcianus, מרגיאנוס. — Le nom *Prepien* est écrit בובאנוס avec *b*, à la manière des Arabes, qui ne prononcent pas le *p*. Pourtant le mot *Pompée* est écrit פומפיוס, et, par une exagération à l'inverse, Sévère = ספארוס.

Notre historien appelle Constantinople « une ville *nobila* » (sans barbarisme à cette époque) : il ne soupçonne pas le sens de la finale de ce nom, πόλις. Il est vrai que, si cette étymologie était exacte, il manquerait une syllabe *no*, sur deux ; mais l'auteur n'y regarde pas de si près. — A Rémus et Romulus il attribue les deux noms des mois de mai et de juin : *Mai*, מאייר, dit-il, signifie « grand », *magno*, comme *iunio*, יוניר, signifie « petit ». — Selon lui, le Capitole קמפיטליו, *campi d'oglio* « champs d'huile », s'appelait jadis דמבטולין, *domu*... (?), et signifiait : « maison du Conseil » !

Enfin, à l'imitation du *Iosiphon*, dont notre historien procède et qu'il invoque à ce propos, il dit que Titus mérite les plus grands éloges. Il va plus loin, il lui attribue de nombreux écrits en grec et en latin, puis il dit que cet empereur était non moins savant en chimie, « dans la science de l'Alambic, אלמביק », sans s'inquiéter de la date à laquelle l'Alambic a été inventé.

Il semble que le lecteur se trouve devant un imagier du XVe siècle, qui habillait à la mode de son temps les héros de l'antiquité.

MOÏSE SCHWAB.

UNE FAUTE ANCIENNE DANS LA PRIÈRE על חטא

Dans la prière, bien connue, appelée על חטא se trouve l'expression incompréhensible בכפת שחד « ... pour le péché que nous avons commis par *la paume* du présent corrupteur ». Le féminin כפה, au lieu de כף, est déjà singulier (on ne le rencontre qu'au pluriel et pour les *palmes*). Ensuite que viendrait faire ici la paume ou la main ?

Je suppose que cette leçon est une corruption ancienne de בכפר ובשחד « par rançon et présent corrupteur ». Cf. Prov., IV, 35,

[1] C'est aussi l'orthographe adoptée par les plus récents historiens de Rome, se basant sur la découverte d'inscriptions latines.

לא ישא פני כל כפר ולא יאבה כי תרבה שחד « il n'aura égard à aucune *rançon* et n'acceptera rien quand même tu multiplierais les *présents* ». Que le mot כפר comporte le sens de *présent corrupteur*, c'est ce que montre, entre autres, I Samuel, XII, 3 [1].

« Rançon et présent » sont synonymes, comme les mots בנשך ובמרבית « par intérêt et usure » qui suivent. Le Mahzor roman (Constantinople, 1574, qui ne doit pas être confondu avec celui de Rome ; cf. Steinschneider, *Cat. Bodl.*, n° 2588) a déjà la mauvaise leçon de nos textes. Ceux de Rome, d'Avignon et d'Espagne, qui, comme on le sait, écourtent la prière על חטא, n'ont pas notre passage.

FÉLIX PERLES.

UNE DATE CHRONOLOGIQUE

DANS UNE PIÈCE DE POÉSIE DE SAADIA

Dans les *Semitic Studies in memory of Al. Kohut*, M. Neubauer a publié une poésie de Saadia qui renferme la date suivante : לקץ חמשים ואחת ושמנה מאות « A la fin de 851 années » (p. 394, l. 1). M. Neubauer dit qu'il s'agit du nombre d'années écoulées depuis la destruction du Temple, et ayant adopté cette explication dans mon article, *Revue*, XXXV, p. 125, j'ai cru pouvoir en déduire que Saadia composa sa poésie en 919. Mais mon ami M. Halberstam, de Bielitz, m'a fait remarquer qu'il faut rapporter cette date au prophète Ezéchiel mentionné auparavant dans cette pièce. Cette explication s'impose dès qu'on lit les vers dans leur ensemble.

La strophe sur le quatrième commandement du Décalogue exprime cette opinion que, dans les trois parties de l'Ecriture, le sabbat est considéré comme équivalent à tous les autres commandements dans l'Exode, XVI, 26 et suiv., où l'on réprouve la non-observation du sabbat par ces mots : « Jusqu'à quand résisterez-vous à suivre mes prescriptions et mes doctrines ? » dans Ezéchiel, XX, 19 et suiv., où la sainteté du sabbat est

[1] Comp. aussi Nombr., XXXV, 31-32 ; Amos, V, 12 ; Ecclésiastique, XLVI, 19. La Peschito traduit ce mot, dans tous ces passages, par שוחדא.

placée en face de la pratique de tous les commandements; dans Néhémie, IX, 14, ou, de même, le sabbat est mis en relief à côté de toutes les autres lois.

Le passage sur Ezéchiel est ainsi conçu : סגן כהונה כהושלח בנבואות. עוררה לקץ חמשים ואחת ושמונה מאות. פילסה ככל החקים. Cela signifie : « Le chef du sacerdoce (c'est-à-dire le prêtre Ezéchiel), quand il fut envoyé pour prophétiser, le réveilla (le sabbat, עוֹרָרָהּ) à la fin de 851 années, l'égala (פִּלְסָהּ = שִׁקְלָהּ, mot employé à cause de la série alphabétique adoptée dans la versification) à toutes les prescriptions ». Les 851 années sont celles qui, d'après la chronologie traditionnelle, se sont écoulées depuis l'entrée en Terre-Sainte jusqu'à la destruction du premier Temple (voir Raschi sur *Sanhédrin*, 38 *a*, *s. v.*, עולא אמר; M. Halberstam indique aussi *Séder Olam Zouta* au commencement : ושמונה מאות וחמשים משבאו לארץ עד שגלו הימנה). Ce qui est remarquable, c'est que Saadia parle de 851 années, et non de 850. M. Halberstam explique que Saadia se référait à Ezéch., XXXIII, 22, d'après lequel verset l'activité prophétique d'Ezéchiel ne se poursuit d'une façon continue qu'à partir de la douzième année de l'exil de Joyachin, c'est-à-dire un an après la ruine du premier Temple; c'est pourquoi il donne l'an 851 comme l'année de sa vocation.

Qu'on me permette encore de produire ici une autre observation que m'a communiquée M. Halberstam. Le mot שלימין (*Semitic Studies*, p. 392, l. 11) ne comporte pas la correction que j'en ai proposée, car l'expression de הגאון שלימין (le Gaon à la droite de l'Exilarque) désigne le Gaon de Soura (voir Harkavy, *Vie de Samuel b. Chofni*, p. 29).

Enfin, je ne voudrais pas priver nos lecteurs d'une conjecture ingénieuse de M. Halberstam. Suivant Rapoport (*Hamaggid*, 1862, p. 325), que Zunz reproduit (*Literaturgesch. d. synagog. Poesie*, p. 94), un passage d'une poésie liturgique de Saadia donne la valeur numérique de son nom סעיד בן יוסף אלוף. Or, M. Halberstam a trouvé que la poésie du Gaon publiée par M. Neubauer donne elle aussi, dans les mots du début (p. 392, l. 20), גבר חכם בעז, cette valeur numérique (352), comme les mots סעיד בן יוסף. Si c'est l'effet d'un pur hasard, toujours est-il qu'il est bien curieux; et si cela n'est point dû au hasard, nous aurions une confirmation, dont, d'ailleurs, nous n'avions pas besoin, des droits de Saadia à la paternité de ce poème.

W. Bacher.

pas de différences, même dans les poésies classiques, entre les rimes בה et בא.

Et pourquoi l'enterrement eut-il lieu deux jours après la mort? Tout simplement parce que (si les signes ב׳ ה׳ sont justes) en 5082 (1321) le 14 Heschwan, jour du décès, était un *vendredi* et que le samedi l'inhumation ne pouvait avoir lieu.

Prague, juillet 1897.

A. Kaminka.

III

Un mot seulement pour répondre aux savants contradicteurs... de M. Schwab. Notre cher trésorier a bien voulu me soumettre la copie de cette inscription de Narbonne que les *Archives des Missions scientifiques*, 1873, p. 553 avaient déclarée illisible. Je lui ai suggéré la lecture qui a été imprimée dans cette *Revue*, et qui devait, dans ma pensée, servir seulement de point de départ à des recherches ultérieures. Mon savant ami a cru bon de me dénoncer comme l'auteur de ce déchiffrement; c'était un excès de scrupule, dont il faut le louer, mais dont je me souciais peu. Si j'avais attaché quelque importance au contenu de cette inscription, j'aurais poussé plus loin mes investigations. J'aurais, cela va sans dire, commencé par m'enquérir de la traduction donnée par mes devanciers. Ce souci m'aurait montré l'inutilité de mon intervention, car, à mon insu, j'ai exactement reproduit la version de mes prédécesseurs, publiée dans les *Archives des missions scientifiques*. Je m'écarte seulement de leur interprétation en lisant ערלתו, au lieu de עגלתו « sa génisse ». Pour couper court à toute nouvelle discussion, je publie ici les deux essais de fac-simile qui ont été envoyés à M. Schwab par M. Thiers et qui doivent d'autant plus inspirer confiance qu'ils ont été faits sans parti-pris, le savant archiviste de Narbonne déclarant ne pas savoir l'hébreu. Je préviens seulement les lecteurs que la reproduction n'en est pas très fidèle, M. Schwab ayant corrigé légèrement la forme des lettres au fur et à mesure que j'avançais dans le déchiffrement de ces lignes. En particulier, les points sur les dernières lettres du bas ne sont rien moins que sûrs.

Qu'il me soit permis d'ajouter que les lignes les plus difficiles à lire étaient la première et la seconde, la seconde surtout où le mot מסתתר est à cheval sur les deux parties de la pierre, divisée en deux tables. Ce sont justement celles dont mes confrères ne contestent pas l'exactitude de la lecture. *Où le texte ne présente*

הנה ערה המצבה אשר האבעטרזל נרתבה
ועוהזרניך הלאגדור מס תהי עבוד יחבא
בשניומים אחרנפטרה ענלקידלן בר ״כת
בירח בולין בוכשון ״ים

תענהזרניך הלאגדור מס דנולעם ובינחבא
בשניומים אחרנפטרה ערלהיהלך בנתיכת
בירח בולין בוכטון ״ים

FAC-SIMILÉS DE L'INSCRIPTION HÉBRAÏQUE DE NARBONNE.

presque aucune difficulté, c'est précisément dans la *troisième* ligne. Le mot נפטרה est d'une netteté parfaite. Quant au mot suivant, il peut se lire ערלתו ou עולתו. Il n'est pas inadmissible que le lapicide ait employé ce terme dans le sens de « sa jeune fille en bas âge », quoique ce nom ne soit jamais employé dans la Bible au féminin ni autrement qu'en relation avec la « mère ». C'est donc au graveur que vont les objections de mes confrères. Je n'ai pas à le défendre et trouve aussi que les termes dont il s'est servi sont détestables. Mais il serait au moins naïf de vouloir lui faire dire autre chose que ce qu'il a dit. Il ne faut pas non plus lui prêter des scrupules de lettré qu'il ne soupçonnait pas. Un écrivain qui met אשר היא נכתבה et שני ימים אחר נפטרה n'est pas un puriste. C'est un styliste à la Buxtorf, heureux seulement quand il copie la Bible.

ISRAEL LÉVI.

ÉLIE B. JOSEPH DE NOLA A BOLOGNE

Dans un petit recueil de poésies manuscrites que je possède, et qui provient de l'Italie septentrionale, se trouve une élégie sur le médecin Elie de Nola. La provenance de ce ms. suffit déjà à faire croire que ce personnage est bien l'homme de ce nom qui fleurit vers le milieu du XVIe siècle et qui était de Bologne. A côté d'Abraham b. Isaac, le petit-fils de Yehiel de Pise[1], qui, d'après la notice d'un registre de circoncision, eut un fils, le 2 juillet 1534, à Bologne[2], Guedalia ibn Yahia ne nomme comme savants connus de Bologne qu'Isaac Monselice et Elie de Nola[3]. C'est le fameux médecin Elie de Nola ou Nolano, qui, d'après David de Pomis, était un des plus grands médecins de l'époque.

Si c'est lui qui traduisit du latin en grec la *somme* des huit livres de la physique d'Aristote, par Robert Grossetête, évêque de Lincoln, son père s'appelait Joseph et lui, Elie, faisait, à la fin de

[1] Voir notre article, *Revue*, XXXII, 130 et suiv.

[2] La fin de mon manuscrit, intitulé קונטרס דיוקים שונים, est ainsi conçue : ע"י בבולונייא יום ה' בְּ לוליו רצ"ד בנו של הר' אברהם מפיסא יצ"ו.

[3] שלשלת הקבלה, éd. Venise, f° 65 *b* : רבי אליא מנולה שם.

1537, métier d'écrivain et de traducteur hébraïque [1]. D'autre part, si notre Elie est aussi identique à Helia Nolanus [2], le collaborateur de Moïse Alatino [3], traducteur de la paraphrase de Themistius des quatre livres d'Aristote sur le ciel et le monde, lequel Alatino est mort probablement dans la nuit du 17 avril 1605, à Venise, la traduction de Moïse ayant paru, en 1574, à Venise, on peut poursuivre durant quarante ans la trace d'Elie b. Joseph.

Sans doute, l'élégie ne fait pas allusion à son métier de traducteur, mais comme elle en fait un savant versé dans beaucoup de sciences, l'on ne saurait douter qu'elle ne parle de lui. L'élégie nous apprend, de plus, qu'il était exégète, et, si je comprends bien la troisième strophe, qu'il écrivit un commentaire sur les Psaumes à côté d'autres ouvrages qui contribuèrent à sa gloire. Parmi ces ouvrages on pourra compter le commentaire sur Job, qui est conservé dans le ms. 348 d'Oxford [4]. L'auteur porte là le même nom d'Elia Nolano אביר הרופאים, qui était devenu sa dénomination habituelle. Selon toute vraisemblance, il faut attribuer au même auteur le ms. Ghirondi, n° 104, dont les considérations et commentaires agadiques-philosophiques sur l'Ecriture peuvent fort bien appartenir au médecin philosophe de Bologne.

Samuel Archevolti, qui, du 22 ab au 16 elloul 1563, copia à Bologne le ms., désigne notre Elie par le titre החכם מנולא אביר הרופאים; il l'appelle encore הראר"ר מנולא, c'est-à-dire, הר' ר' אליה רופא יחיד מנולא [5].

Honoré également par les Juifs et les Chrétiens, comme le remarque expressément notre poésie, Elie passa ses jours à Bologne, dans la pratique de son art et l'étude de la littérature juive. Est-il mort dans cette ville ? S'il est permis de risquer une conjecture et si, dans le vers : מני ידיד נסע רשם נגלה, le mot רשם est un chronostique, Elie de Nola serait mort le premier jour de la Pentecôte, « le jour où le prophète reçut la Loi sur le Sinaï », c'est-à-dire le 20 mai 1580. Il n'est pas impossible, malgré cette date, qu'il soit mort à Bologne. Nous savons, en effet, que, malgré la fuite des Juifs de Bologne, en 1569, lors de laquelle

[1] M. Steinschneider, *Die hebr. Uebersetz. d. Mittelalters*, 476, note 93.

[2] *Ibid.*, 126, note 130.

[3] Kaufmann dans *Magazin* de Berliner, XVII, 172 et suiv. L'épitaphe de Moïse Abraham Alatino est dans לוחות אבנים, éd. A Berliner, n° 45; celle de son fils Emanuel, *ibid.*, n° 126; cf. *Israelitische Letterbode*, III, 102.

[4] Par là disparaît le point d'interrogation de M. Neubauer au Catalogue, p. 932, s. v. Elya de Nola.

[5] M. Steinschneider, dans le Catalogue des ms. hébreux... Ghirondi, p. 32, suppose (?) אליה ראש ישיבה. Par là tombe aussi le doute de Perles, *Beitraege z. Gesch. d. hebr. u. aram. Studien*, p. 220.

Azaria de Rossi dut se sauver à Ferrare, les Juifs revinrent bientôt dans la ville [1].

Notre élégie ne saurait viser Elie de Nola de Rome, attendu que celui-ci se fit baptiser et changea son nom d'Elie b. Menahem ha-Rofé di Nola, en Ioan Paolo Eustachio. Etait-ce le même que celui qui, en 1573, rendit de Rome un avis favorable avec les plus grands rabbins de l'Italie, lorsque Joseph de Foligno, petit-fils du célèbre rabbin Moïse Nissim de Foligno, voulut épouser la femme de son frère qui était mort sans enfants [2]? En tous cas, c'est le même que celui qui était en correspondance avec André Masius et qui, dès 1555, fit métier d'écrits cabbalistiques [3]. Nous savons, qu'après sa conversion il s'occupa de recopier des écrits de ce genre pour le Vatican [4]. Si nous considérons l'activité de ce copiste renégat, qui dura jusqu'en 1599, nous douterons que ce soit le même que l'auteur de l'avis rendu à Rome, en 1573.

Notre élégie met en relief la personnalité d'Elie b. Joseph de Nola ou Nolanus, médecin, traducteur, exégète, talmudiste, pleuré des Juifs et des Chrétiens, et empêche qu'on le confonde avec le transfuge Elie b. Menahem de Nola, copiste du Vatican.

DAVID KAUFMANN.

על פטירת אביר הרופאים כמהר"ר
אליה זלה' מנולה

Mètre : – – – – – – – – – –

קנג נפשי כִּים הדים ומר תקרא
על איש אלקי' כי מרום עלה
מני ידיד נסע ושם נגלה [5]
יום נאמן [6] קבל בהר תורה

קול צעקת רועים [7] הלא נשמע
כי נאסף מאיר נבוני עם
להם כמ' יוסי בטוב טעם
על כן נאד אבכה גם אדמע

[1] Joseph ha-Cohen, *Emeq habacha*, trad. allem. de Wiener, p. 113 ; L. Zunz, חמד, V, 134.
[2] פחד יצחק, IV, 26 *c*. Comp. Kaufmann, *Revue*, XVII, 207, note 2.
[3] Peries, *l. c.*, 216-220 : en 1548 il écrivit le *Zohar* ; v. ms. Munich 68.
[4] Berliner, *Gesch. d. Juden in Rom*, II, 193 ; v. Sacerdote, *Revue*, XXX, 2 et suiv.
[5] Jos., XXXVIII, 12.
[6] Moïse, d'après Nombres, XII, 7.
[7] Jér., XXV, 36.

לו נפתחו טעמי וסוד מקרא
אזן ובם חקר בראש פינות
ספר תהלות אל וברננות
חבר ויוד נוסף להוד נורא

שלש[1] זמן יומו ובמשנה
עצם מאד בה נמצא בקי
היה כמו בן יעקב נקי[2]
נתן כמר ריחו[3] ושושנה

גבר בכל חכמה ויד עם[4] שם
הציב בכל מקום תשובתו
בפרט בעיר שבתו ומולדתו
נודע לכל עברי ומתרשם[5]

על איש אשר אלה למנה לו
אבכה במר נפשי ואתמרמר
כי נשקע שמש ומר לי מר
אל יה לאור עליון מנת חבלו

אויה עלי ארץ בראש קרחת
זקן ונשים טף ובחורים
קרעו לבב נדכים וגם שרים
קינה לעמי הוא ולא שמחה

חכם בכל מדע נבון לחש
רופא אמונה בו וכן נזהר
עשיר ודל פוקד בלב נטהר
פלפל בגרסתיה וקמחו חש[6]

היה כאיש גם זו[7] באגדה
דורש בכל לשון וצד פנים
פשט וסוד רמז בניגונים
מקשיב לכל שואל ויד הדה

douschin, 30 *a*.
ision à R. Eliézer b. Jacob, d'après *Guttia*, 67 *a*.
it., I, 12.
LVI, 5.
isé = chrétien. רושם = signum = la croix.
na, 46 *a*.
hédrin, 108 *b*.

דרך שביל תלמוד נהירן לידה[1]
גמר ודייק ביה לפום חרפיה[2]
לא שגבה[3] חזק ולא רפה
הכל בידו שם ליום עולה

קצר לשון ענו ולא אוכל
ספר במדותיו ונכבדות
חסיד בכל מפעל כלפידות[4]
עניו מאד אל כל וגם יוכל

תם

MAITRE ANDRÉAS ET JACOB B. ÉLIE

La conversion du médecin juif Maître Andréas[5] semble avoir provoqué, en 1421, une grande sensation parmi les Juifs de Venise. Les archives de Venise ont conservé le jugement prononcé par le Conseil des Quarante contre un Juif d'origine allemande, nommé Ruben b. Isaac, et contre un Juif de Sicile, nommé Vita, qui, tous deux, le 24 mai 1421, insultèrent l'apostat en pleine rue. Dans la rue S. Salvator, près de la maison de l'orfèvre Natali, ces deux zélateurs avaient couvert Andréas d'invectives et d'injures.

Comme les deux inculpés ne répondirent pas à l'injonction du tribunal, de se trouver dans les huit jours sur le pont du Rialto pour subir l'interrogatoire, ils furent condamnés à une amende de 1500 livres. Au cas où ils ne se présenteraient pas dans le délai d'un mois, ils devaient être expulsés de tout le territoire vénitien, et s'ils y remettaient le pied, ils encourraient une peine d'un an de prison avec nouvelle expulsion.

Il n'y a pas d'autres détails dans le document sur la suite de cette affaire. Nous y apprenons seulement que Ruben b. Isaac implora la grâce du Conseil et que, comme il ne pouvait parfaire la somme de 1500 livres, il demanda qu'on la réduisît à 800.

[1] *Berachot*, 58 *b*.
[2] *Baba M.*, 96 *b*.
[3] Deut., II, 36.
[4] Jug., IV, 4.
[5] Voir la notice de Simonsfeld, *Revue*, XXI, 291.

Cet incident, indifférent en lui-même, nous servira à trancher une question d'histoire littéraire. Si ce maître Andréas, dans la bouche duquel Jacob b. Elie a placé sa satire sur la conversion [1], était notre médecin vénitien de 1421 ! Ce serait là une autre trace de la profonde et douloureuse impression que produisit l'apostasie de cet homme. Du même coup, l'épître de Jacob b. Elie prendrait, elle aussi, le caractère d'une attaque pieuse et littéraire, il est vrai, mais non moins forte pour cela.

Les paroles de Maître Andréas que Jacob b. Elie traduit en hébreu [2] ne sont alors que l'expression du repentir que l'apostat éprouve de s'être laissé pervertir par le mauvais penchant. Il a perdu sa croyance première, car, après une confession sincère, il ne peut adhérer à la foi nouvelle. Aussi, le malheureux apostat est là désespéré et déchiré, sa réputation et sa fortune sont ruinées. Les misères où il se débat lui montrent avec quelle horreur il faut repousser les séductions du mauvais penchant.

Jusqu'ici on n'avait aucun point de repère pour fixer l'époque de Jacob b. Elie et d'Andréas. Il semblait établi que Jacob b. Elie de Venise, l'auteur de l'épître au converti Saül, son cousin [3], était identique avec le soi-disant traducteur de notre épître d'Andréas. De là vient que M. Neubauer ajoute à son édition de la lettre cette assertion, qui n'est pas fondée (à s'en tenir au seul manuscrit) : « traduit par Jacob b. Eliah *de Venise* [4] ». Or, M. Steinschneider [5] a remarqué avec raison qu'une citation de Cicéron dans la bouche d'un Juif du XIIIe siècle, comme paraît l'être le polémiste [6] de Venise, a quelque chose d'étrange. Un examen approfondi de cette épître polémique contre Saül, qui, vu la richesse de ses détails historiques et littéraires, mériterait un commentaire étendu et une nouvelle édition, et de l'épître satirique d'Andréas ou, pour mieux dire, contre Andréas révèle une grande différence de style, donc deux auteurs.

Si nous posons l'année de la conversion du médecin Andréas, 1421, comme la date la plus vraisemblable de la rédaction de notre lettre, si, d'autre part, la citation de Cicéron qu'elle contient ne se laisse bien placer qu'à cette époque, on conclura que

[1] *Israelitische Letterbode*, de Roest, X, 73-77.

[2] *Ib.*, 77 : אגרת אשר חברה מאי׳ אנדריאדה ומפיו העתיק אותה ללשון הקודש ר׳ יעקב בכבוד ר׳ אליה זכרונו לחיי העולם הבא.

[3] *Jeschouroun* de Kobak, VI, 1-32. Cf. *ib.*, 208, VIII (partie allemande), 40, et Lewin dans la *Monatsschrift*, 1870, 117 et suiv.

[4] *Letterbode*, X, 73.

[5] *Die hebr. Ueberzetz. d. Mittelalters*, p. 948.

[6] D'après Lewin, *l. c.*, 117, Jacob b. Hayim écrivait peu après 1269.

Jacob b. Elie vivait à Venise vers 1421 et qu'il faut le distinguer de son homonyme plus ancien, l'auteur de la polémique contre l'apostat Paul.

DAVID KAUFMANN.

LA FAMILLE קוצר OU COUSSERI A RIVA

D'après l'inscription de la tombe de Meschoullam Cousser[1], mort le 20 juillet 1541, le berceau de la famille des Cousseri semble avoir été Riva di Trento dans l'Italie septentrionale. Si ce Meschoullam est le même que le possesseur du Mahzor d'Oxford, n° 1097[2], son nom complet était Meschoullam b. Mardochaï. Mais alors Mardochaï b. Meschoullam de Riva, sur qui nous avons quelques renseignements, fut son fils. C'est à lui qu'appartenait le manuscrit du Çiouni (ms. Halberstam 405, aujourd'hui au Judith College) ; c'est lui l'auteur des lettres contenues dans cet autre manuscrit Halberstam 390, d'après lesquelles il aurait encore vécu à Riva en 1564. Nous savons, en outre, que, le 12 adar 1570, il maria sa fille Pessel à Mardochaï, dit Marco. Ce dernier était fils de Caliman Coën et petit-fils de Mardochaï Coën, qui, le 22 novembre 1547, perdit la vie avec toute la communauté d'Asolo, quand la population se livra à des excès sur les Juifs[3]. Peut-être était-ce le même Mardochaï Cousser dont la fille fut enterrée en 1578 à Mantoue, suivant un registre manuscrit, que je possède, de la société religieuse de cette ville[4].

Comment expliquer et transcrire exactement le nom de cette famille ? Nous n'avons point affaire à un mot hébreu ; car nous n'en rencontrons pas la traduction italienne ou plutôt l'original italien, comme c'était l'habitude en Italie pour les noms de famille d'origine israélite. Il suffit de penser à מן האדומים dei Rossi, מן העגורים dei Piatelli ou Mansi, מן התפוחים de Pomis et aux noms

[1] *Revue*, XXXIII, 311, où il faut lire : de Riva au lieu de d'Arco, et, p. 314 רכה.

[2] *Ib.*, XXXI, 292.

[3] Marco Osimo, *Narrazione della strage compita nal 1547 contro gli Ebrei d'Asolo*, p. 15, 106.

[4] Dans la liste des הוצאות הבראות de ש"ל ; ג -- עבו' בת ר'מרדכי קוצר.

pareils, pour trouver remarquable qu'il n'y a point pour קוצר de mot italien.

D'autre part, la transcription de ce nom en italien est curieuse. Encore aujourd'hui le nom de cette famille se retrouve dans l'Italie du nord sous la forme de Cuzzeri. Marco b. Meschoullam qui, en 1570, marie sa fille Pessel, s'appelle Cusser. Or, si ce nom était réellement le nom hébreu qu'il paraît contenir, il ne serait jamais devenu Cusser d'après la prononciation italienne, mais Cosser. La voyelle *ou* prouve déjà que la prononciation de ce nom n'est pas d'origine italienne, mais que ce nom a dû être apporté ainsi constitué d'Allemagne.

M. Steinschneider a rapproché justement le nom de Cousser de celui de Yekouthiel [1]. En Allemagne, où l'on prononçait Yekoussiel, est né, par abréviation et simplification, le nom de Kussel, qui ensuite est devenu Koss. Ce dernier nom a été le point de départ de nouveaux noms. C'est ainsi que, par l'addition si fréquente du mot « Mann », comme dans Feiwelmann, Liebmann, Liebermann, Seligmann (on en compte jusqu'à cinquante [2]) s'est formé le nom de Kossmann. Par là nous comprenons pourquoi Kossmann accompagne si souvent en Allemagne le nom de Moïse. Quelle relation y a-t-il entre Moïse et Kossmann ? Par quelle association de sons ou de pensées est-on arrivé de l'un à l'autre ? Il suffit qu'on se rappelle que Yekouthiel est un des sept noms de Moïse [3], et l'on saisira immédiatement le rapport entre Kossmann et Moïse.

Sans doute, l'origine de ce nom a été tellement obscurcie par la transcription hébraïque (קאשמן), que d'après cette façon d'écrire on a prononcé Koschman et même Koschmé et qu'on s'est éloigné de plus en plus de la forme primitive. Comme *s* et *f* permutent dans le langage des enfants et des dialectes, Kossmann a pu devenir Koffmann. Cela expliquerait qu'à côté de Yekouthiel et Meschoullam, on voie apparaître d'ordinaire le nom de Kauffmann.

Mais parallèlement à la formation Koss ou Kuss, il s'en est établie une autre qui est devenue Kousi, Kousel, et Kousser. Le plus souvent on rencontre Kousi qui accompagne le nom de Meschoullam [4]. Au lieu de קוזי, on lit souvent קוצי [5], vu qu'en italien l'*s* dur est rendu par צ.

La forme qui conduit à celle de Cousser est celle de Koser, d'où

[1] *Catalogue des mss. hébreux de la bibliothèque municipale de Hambourg*, p. 173, note 2.

[2] Zunz, *Gesammelte Schriften*, II, 39.

[3] Cf. ma note, *Monatss.*, XXXVIII, 237.

[4] Cf. Steinschneider, *l. c.*, 172.

[5] Cf. la signature du rabbin Kouzi b. Ascher de Montagnone, *Revue*, X, 187.

j'explique le nom de Kossermann[1], et Kotzer, que j'identifie à Yekouthiel ou Moïse. Cette forme se trouve dans un document de Mayence de 1470, où l'on accorde une prolongation de séjour d'un an[2] à quelques Juifs chassés de la vallée du Rhin, parmi lesquels il y a un Kotzer de Waldaffe. D'après les autres noms du document, c'est là un prénom et non pas un nom de famille ; et c'est dans ce prénom, comme me l'a écrit M. le rabbin Salfeld, que nous aurions l'origine du nom de la famille italienne des קוצר qui ainsi serait venue du Rheingau.

Dès lors, il faut renoncer à voir[3] sur la tombe de Meschoullam Cousser de Riva des armes avec l'emblême de la récolte et assigner pour origine au nom de Cousser le nom de Yekouthiel.

DAVID KAUFMANN.

P. S. — Ahron Luzzatto, dans sa collection des épitaphes hébraïques de Trieste, גל אבנים, n° 25, mentionne l'épitaphe d'un certain Abraham קוצר mort le 15 Tébet 5596 (= 6 janvier 1836). Cette manière d'écrire ce nom de famille confirme mon hypothèse sur l'origine de ce nom.

---

[1] Zunz, *l. c.*, 40.

[2] Je dois à M. Salfeld le libellé du document tiré de Bedmann, *Rheingauische Altertümer*, II, 715. Il est ainsi conçu :

« Wir Adolph... als wir nächst um reddelich willen allen und iglichen unsern Juddenburgern, Iren Kinden, und Gesinden unser Trostunge und Geleyde uff-und abegesagt haben, also, dess sie nach diesen nestkomenden S. Michelstag hinfur furter In vnsern Stedten, Slossen, Dörffern, Wylern, Landen und gebieten nit mer wonen, wandeln, oder sich enthalten sollen : dass wir vss sunderlicher Vrsach bewegt, gegonnet und erlaubt haben, vergonnen und erleüben geinwertiglich mit Craft diess Br. vnserme Indenburgern *Mosse* von *Nusse*, und Mosse von *Noremberg*, *Onielman*, *Salman Digmule*. *Josep Dietzsche*, und *Joseph* von *Lersch*, *Sara* und Süsskint Ir Eyden zu *Osterich*, *Vifis*, und sin sone *Getchalk*, und *Sanwel* zu Eltuil, *Kotzer* zu *Waldaffe*, und *Lini* und sein Son zu *Algensheim*, dass sie mit Iren Hussfrauen, Kinden und Brotessen furter ein Jar langk, nemblich bis uff den obbestimpten sant Michelstag, der Komen wirdet in dem Jare, als man schrybet nach vnsers Herrn geburt, dusent, vierhundert, Siebenzig und ein Jar, in unserm Lande dem Ryngauwe husen und wonen; und wir geben Ine diesse obbestimpte Jare eyn sicher fry strak geleyde, Inmassen sie dan bissher gehabt haben, doch mit dem Underscheide, dess sie, devyle und derentbinnen uf Gesuch nit ussliehen, wuchern, oder sust eynicherley ander Handlunge tryben sollen ; auch so mogen die benannten Juden, und Ir iglich sich, Ir Kynde, Gesinde, und wem sie das furter gunnen wollen, ob und was darbinnen der obbestimpten Zyt todes abegeen wurde, uff den Judensand by unser Stat Mentze gelegen begraben lassen ; und sollen die obgn. Iuden nit schuldig oder pflichtig sin von demselben erst komenden Jar unsern Lantschryber Im Ringgawe eincherby Zinnss zu bezalen, etc. Urk diss br. der geben ist In unser Stat Mentze, am Sontag nach Laurency anno Dei Millesimo, Quadrigentes septuagesimo. »

[3] Comme je l'ai fait moi-même dans cette *Revue*, XXXIII, 311.

UNE NOUVELLE INSCRIPTION HÉBRAIQUE

Le musée Calvet d'Avignon possède, dans sa salle du moyen âge, une inscription hébraïque qui, croyons-nous, n'a jamais été relevée. C'est une pierre rectangulaire d'environ 80 cm. de large sur 65 cm. de haut, coupée horizontalement par le milieu, mais réunie par deux crochets en fer. L'inscription, à part une ou deux lettres, est très bien conservée et se lit facilement. En voici le texte et la traduction.

נתיסד בית זה על ההוצאות
דקהל על ידי ארבע האנשים
האלו הלה המה הגבורים
אפרים דקרקאשנא וצמח רוגייט
ויוחנן חיים דמיליאב ואברהם בן
אהרן דמונטליץ שטרחו את עצמן
בעם לבנין הבית הזה וחכם
דקהל הלא הוא מורינו הרב ר
יעקב דפראגע היום יום א
דרח אלול התקב לפק

Cette maison a été fondée aux frais de la communauté par l'intermédiaire de ces quatre hommes, à savoir les vaillants Ephraïm de Carcassonne, Cémah Rouget, Johanan Haïm de Milhaud et Abraham, fils d'Aron, de *Montélis* (Monteil) qui ont fait des sacrifices personnels pour le peuple à propos de la construction de cette maison. Et le rabbin de la communauté est notre maître Rabbi Jacob de Prague. Aujourd'hui, 1er jour du mois d'Eloul 5502 (1742).

Il est difficile de dire exactement à quelle maison notre inscription fait allusion. Mais tout nous fait croire qu'il s'agit d'une annexe de la synagogue. Au milieu du XVIIIe siècle, la communauté juive d'Avignon avait pris un développement relativement considérable. La population était si nombreuse qu'il était question de construire une seconde synagogue. Cependant, s'il s'agissait du temple même, il est probable qu'on n'aurait pas employé le terme de בית (maison). Il faut donc supposer qu'il s'agit d'une salle de réunion, ou même d'une sorte d'asile de nuit pour les pauvres passants, deux institutions qui se trouvaient dans les dépendances de l'ancienne synagogue.

JULES BAUER.

UNE LISTE HÉBRAÏQUE DE NOMS GÉOGRAPHIQUES DE L'AFRIQUE DU NORD

M. Ad. Neubauer a publié dans cette *Revue* (t. V, p. 249) une liste de noms géographiques qui se trouve dans un ms. hébreu de la Bibliothèque nationale intitulé *Et Sofer*, et qui a été écrit à Méquinez, en 1728. C'est une liste de villes africaines avec les noms des rivières avoisinantes, dont la connaissance était nécessaire pour la rédaction des actes de divorce.

Cette liste n'ayant que quelques lignes, on nous permettra de la reproduire à nouveau [1].

M. Neubauer n'ayant pas identifié ces noms, nous allons essayer de combler cette lacune.

פאס נהר אלגואדיר. מראכש נ׳ תחנסיפת. תלמסאן נ׳ אצטפציף. תגטרי נ׳ גודאת. תארודאנת נ׳ סוס. סלא נ׳ בורקרק. תאפילאלת נ׳ זיז. גרסלוין נ׳ זיז. גרים נ׳ אלקלעא. דמנאת נ׳ מהאצ׳ר. איתעתאב נ׳ וואד לעבוד. איזאגין נ׳ זאז. לקצאר כביר נ׳ ליקוס. תאפזה נ׳ אגבאלו. דבדו נ׳ בורוואט. כפר איית עבד כאפרה נ׳ דרעא. מכנאס נ׳ פלפל. אמצמיקי נ׳ אנוגאל. ווגדה נ׳ איגלי. תאזה נ׳ אלחאדר. בוטט וכפר בויחיי נ׳ תיזגוין. בני עייאט נ׳ אסמסיכ׳. תטאורין נ׳ איגיס. צפרו נ׳ אגא. חזרו מעין זארו.

[1] Fez, rivière Ougadir; [2] Merâkesch (Maroc), r. Tehnsift; [3] Tlemcen, r. Isser-Tena-Assif; [4] Tuggurt (?), r. Djidida; [5] Taroudant, r. Sous; [6] Sella, r. Bou-Regrag; [7] Tafilelt, r. Ziz; [8] Gracillon, r. Ziz; [9] Guers, r. El-Cala'a; [10] Demnât, r. Mehedia; [11] Aït 'Attab, r. Oued-el-'Abied; [12] Ezaguin (?), r. Zâz; [13] Al-Kçar el-Kabir, r. El-Khous; [14] Tefesra (?), Djabarou; [15] Debdou, r. Bou-'Atta; [16] Kefr Aït-'Abd Kefra, r. Draa'; [17] Mequinez, r. Felfel; [18] A-Maçmiqi (?), r. Engela; [19] Oudjda, r. Igli; [20] Taza, r. Lakhder; [21] Bou 'Atat et village Bou-Yahya, r. Tiguisas; [22] Beni 'Aïat, r. Cencel; [23] Tétuan, r. Aiguas; [24] Sefrou, r. Aga; [25] Hezrou, source de Zereh.

[1] Nous ne sommes pas tout à fait d'accord avec notre confrère pour la lecture de ces noms. Ainsi, le premier nom de rivière doit être lu אלגואדיר ou אלגואהר, et non אגמרי; le 18e nom est אמצמיקי, et non אמצמיזי. Ensuite, si le ms. est bien daté du 19 adar 5488 (= 1728), il n'en résulte pas, pour nous, que la liste appartienne à cette date; elle peut être de beaucoup antérieure au copiste. Enfin, cette liste ne parle pas seulement du Maroc, mais des provinces plus ou moins voisines, comme le dit formellement le texte : מדינות הקרובות והרחוקות.

Vu l'incertitude de plusieurs de ces identifications, voici — la carte sous les yeux — des explications justificatives :

1° L'écrivain nomme voisine de Fez, la petite rivière Ougâdir, au lieu du fleuve Oued Sbou, sans donner la raison de cette préférence. — 3. De même, pour Tlemcen, au lieu d'indiquer le voisinage du cours d'eau Sekâk, il parle des deux fleuves qui coulent non loin de là, l'Isser et la Tafna, qu'il suppose joints et auxquels il ajoute le nom berbère *Assif* (rivière). — 4. Pour lire le nom Tuggurt, il faut supposer les deux avant-dernières lettres interverties ; c'est possible, mais non absolument certain. Il est vrai que l'orthographe du nom de la rivière est traitée de la même façon, et qu'il y a d'autres interversions de lettres, peu graves. — 12. *Ezaguin* est proposé dubitativement; Léon l'Africain, — comme M. de La Martinière veut bien nous le signaler, — cite une localité de ce nom, sise à 72 milles de Fez, construite sur le flanc d'une montagne à environ 22 milles du fleuve Onargna : il n'est pas question du Zâz. — 14. Au lieu de lire *Tebessa*, comme le texte y convie, il faut préférer la lecture *Tefesra*, située dans la province d'Oran, puis admettre une transcription, dénaturée par la prononciation vulgaire, du nom de Djabrou, une des sources qui vont à la rive gauche de la Tafna. — 17. Le nom Felfel, que nous avouons n'avoir rencontré dans aucune géographie moderne, est ainsi orthographié par Yakout, dans son *Dictionn. géogr.* (éd. Wustenfeld, III, 453). — 18. Là le nom de la ville et celui de la rivière sont, tous deux, incertains. Pour celle-ci, faut-il songer à *Anaccâl*, sis à deux journées d'Om-Rabi, où « coule une source d'eau limpide [1] » ? — 21. L'Oued Tiguisas est bien au Maroc, mais coule loin des parages des Bou 'Atat : est-ce une erreur de transcription ? — 22. Edrisi [2] donne ce nom de *Cencel*, que M. de Goeje transcrit Çonçal ; le copiste juif a écrit *m* pour *n*. — 25. Le nom *Hezrou* est orthographié comme l'écrit notre texte, dans Yakout, III, 257. Au lieu de Zareh, c'est peut-être Zarhoum.

Ces variations d'orthographe s'expliquent peut-être par les nombreuses migrations des Juifs d'une province de l'Afrique dans l'autre ; d'après le *Roud el Cartas* [3], les Juifs d'Espagne et 8000 familles de Cordoue passèrent à Fez dès l'an 823 de l'ère vulgaire.

MOÏSE SCHWAB.

---

[1] Edrisi, *Géographie*, édit. de Goeje (Leyde, 1866), p. 71 ; trad. p. 82.
[2] *Ibid.*, texte, p. 201 ; trad., p. 246.
[3] *Histoire du Maghreb*, trad. Beaumier, p. 55.

BIBLIOGRAPHIE

Machsor Vitry nach der Handschrift im British Museum, zum ersten Male herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von S. Hurwitz, Rabbiner. Berlin, 1893-96.

Einleitung und Register zum Machsor Vitry von Rabbiner S. Hurwitz mit Beiträgen von Dr A. Berliner. Berlin, 1896-1897, herausgegeben im Selbstverlage des Vereins M'kize Nirdamim.

Le *Mahzor Vitry*, commencé à la fin du XIe siècle, sous la direction de Raschi, est d'une grande importance pour l'histoire de la culture et de la littérature des Juifs. La Société littéraire « Mekize Nirdamim », qui, en publiant cet ouvrage, l'a mis à la portée des amis de la science juive, mérite notre reconnaissance. Seulement il est très regrettable qu'elle n'ait tenu aucun compte des règles de la critique moderne dans l'exécution de cette édition. Cette édition est faite uniquement d'après une copie du manuscrit de Londres, tandis que les manuscrits d'Oxford de cet ouvrage, le *Siddour* de Raschi, l'ouvrage de Raschi appelé אסור והיתר et d'autres manuscrits s'y rapportant, n'ont pas été utilisés. On a négligé de collationner la copie avec l'original, qui est au British Museum, quoique l'impression ait duré quelques années, et ce n'est que l'introduction qui donne des corrections et des restitutions d'après le ms. Si on considère, en outre, que le manuscrit de Londres est plein d'additions postérieures, il est inévitable que l'étude de cet ouvrage et un coup d'œil jeté sur la forme primitive n'auraient pas été inutiles. On n'a guère fait davantage pour aider les lecteurs à s'orienter. L'ouvrage, qui compte 800 pages, n'a pas de table des matières! Il est impardonnable de la part des « Mekize Nirdamim » d'avoir confié cette édition à M. Hurwitz et de n'avoir pas surveillé l'exécution de son travail. M. Hurwitz possède un grand savoir talmudique, mais il n'a pas le sentiment de la méthode et des exigences de la critique. Chaque page du *M. V.* en fournit la preuve.

Dans ses notes l'éditeur se livre souvent à d'inutiles discussions halachiques et néglige d'établir la correction du texte, de renvoyer

aux sources et d'indiquer les ouvrages les plus anciens où *M. V.* est cité.

Les nombreuses corrections, que l'introduction nous apporte trop tardivement, n'épuisent même pas les corruptions du texte. Les passages suivants en sont d'intéressants exemples :

P. 23, חצות לילה כשישר' עומד, l. כשרבי.

P. 144, ואמר ר' דמותר לסמוך על חתיכה זו לטלטל בדרבנן. ד"א בעירובין. Il faut ici לטלטל כדאמרינן בעירובין לטלטל.

P. 242, אינו מונה אלא ממשמע ; lire מששמע ; voir *Pardès*, n° 290.

P. 347, ואו' רבתורתך כתוב לאמר, il manque les mots שמע ישראל.

P. 360, והגאון רי הלוי ביטלו בגרמייזא מפני שרוצה לומר, lire מפני שאינו רוצה לומר.

Les indications de sources et de passages parallèles sont très défectueuses.

P. 25, ועבריין שעבר על גזירת ציבור. Là-dessus M. H. observe : דין זה הביא הב"י באו"ח סימן נ"ה בשם המנהיב. Il aurait dû dire plutôt que cela est rapporté dans *Mordechaï Schebouot*, ch. II, comme Consultation de Raschi.

P. 93, הגאון ר' שמואל בר דוד הלוי ; *Pardès* (éd. Varsovie), 116 *a*.

P. 99, תכנת שבת, *Or Zaroua*, II, 22, au nom du Siddour de Raschi.

P. 105, ר"ח שחל להיות בשבת, *Likkouté Pardès* (éd. Amst.), 23 *c*.

P. 201, וששאלתם, *Pardès*, n° 198 ; *Schibbole ha-Léket*, n° 186 ; Méïr de Rothenbourg, Consult., éd. Prague, n° 634.

P. 213, הילכות פורים. L'éditeur ne sait pas que les הלכות קצובות sont publiées d'après un ms. de Parme dans Ch. M. Horwitz, בית נכות ההלכות, I. Les הלכות פורים s'y trouvent à la page 19.

P. 255, ואין הכלים קטנים, Mordechaï à la fin d'*Aboda Zara* comme réponse de Raschi.

P. 287, שני ימים טובים, *Pardès*, n° 147.

P. 288, ועל המחובר ששאלת, voir תשובות חכמי צרפת, n° 11, et תמים דעים, n° 126.

P. 320, וכן נמצא האגדה. דיבור ראשון, voir Introduction, p. 66. La source est le מדרש עשרת הדברות, Jellinek, *Beth ha-Midrasch*, I, 69.

P. 325, באגדה מצינו סנדלפון, *Pesikta Rab.*, 97 *a*.

P. 345, והמלך המשפט. Rép. de Raschi dans חופש מטמונים, p. 2 ; *Pardès*, p. 116 *b*.

P. 358, *Or Zaroua*, I, 75 *b*, cite cette réponse de Raschi et observe qu'elle débutait par אור נוגה et qu'elle était signée de Raschi et de son gendre.

P. 382, ואסור להבדיל, *Pardès*, n° 180.

P. 387, ופרשת האזינו, *Pardès*, f° 12 *b*.

Ces quelques exemples, qu'on pourrait multiplier, montrent la valeur des notes de M. Hurwitz.

En ce qui concerne l'Introduction, il n'y a pas d'exemple d'une pareille absence de critique. M. H. trouve qu'il est possible que Simha, le disciple de Raschi (mort en 1105), ait vécu encore, en 1208 (p. 7). Il ne sait pas qu'il y a une différence entre Simha de

Vitry, Simha de Spire et un troisième Simha cité dans *Séfer ha-Yaschar* (p. 8). Il confond Eliakim ha-Lévi de Spire avec Eliakim de Mayence (p. 14), Joseph b. Moïse (disciple de R. S. B. M.) avec Joseph b. Isaac Bechor Schor (p. 15). M. Hurwitz ne connaît pas de différence entre הלכות גדולות, הלכות פסוקות et הלכות קצובות (p. 25). Jacob b. Simson est pour lui le même personnage que Jacob Nazir (p. 31). De même, il confond Méïr b. Joseph du nord de la France, ou de Lorraine, avec son homonyme de Narbonne (p. 37); Menahem b. Helbo avec Menahem b. Machir (38); Meschoullam b. Kalonymos avec Meschoullam b. Natan (p. 40); Matatia, le gaon babylonien, avec Matatia de Paris (p. 41).

P. 60, M. H. considère comme possible que Raschi cite son petit-fils, Salomon b. Méïr et cela en ces termes : כן מצאתי בנימוקי רבינו שלמה ברבי מאיר « C'est ce que j'ai trouvé dans les Nimoukim de notre maître Salomon, fils de R. Méïr ! »

Ces erreurs, que j'oserai qualifier de scandaleuses et d'autres encore sur lesquelles M. Berliner a appelé l'attention, ne peuvent s'excuser par le manque de livres et de manuscrits[1], car tout débutant dans l'histoire de notre littérature sait ces choses-là. Je ne m'explique pas comment une société littéraire a pu livrer au public un travail semblable.

Il eût été beaucoup plus avantageux pour l'ouvrage si M. H, au lieu de ses malheureux essais d'histoire littéraire, y avait mis les index des matières et des noms. Ainsi nous n'avons, pour cet ouvrage si étendu, non seulement pas de table de matières, mais même pas de sommaire. Les index qui s'y trouvent sont mal disposés et défectueux. J'y remarque l'omission des noms de personnes et de choses suivants :

האשכול, 753, 755. — היכלות רבתי, 323 (corruption de בהילכתא רבתי). — ר' יוסף בן ר"ת, 243. — ר' שניאור, 381, v. ר' יהודה בר ברוך, 247. — ר' יחיאל בן הרב ר' מתתיהו הגדול מפריש, 445. — ר' יוסי מקינון, Voir Introduction, p. 40. — ר' יעקב הנזיר, 368, dans H., au-dessous de Jacob b. Simson. — יפה, 152, à la fin d'une glose. — ר' יצחק בה"ר חיים, 56. — ר' יצחק (הרב מכרך טורי), 444. — ריב"ם, 649. — רי"בא, 413. — יקר, 445. — ר' ישראל מלוניל, 754. Autrement inconnu. — קח טוב, 249, dans une note marginale. — מדרש חסירות ויתירות, 656. — ר' משה מברינא, 247. — ר' משה בר יחיאל בן הרב ר' מתתיה הגדול מפריש, 798, voir *Monatsschrift*, XLI, 308. — נט"ע, 347 — ספרי בפנים שני, 247. — ספרים פנימיים, 112. — כ' עתים, 32. Un Midrasch ressemblant au מעין החכמה. — קצינו רואני, 209. — רומא, תשובת קדל, 226. — שמור לבי, 112. — ר' שלמה מליאון, 243, 248. — רוסייא, 312. — בני רומי, מענה, 393. — ר' שמחה מויטרי, 244. — ר' שניאור בר יהודה בר ברוך,

[1] M. Berliner dit en enjolivant les choses : הנני מוסר מודעה כי רק יען אשר הצליח חפצי להשתמש בכ"י וספרים נדפסים יקרי המציאות אשר הרב ר"ש [הורוויץ] לא ראה אותם הידה לאל ידי לבא אחריו ולמלא דבריו « C'est parce qu'il m'a été donné de me servir de mss. ou d'éditions rares que M. H. ne connaissait pas que j'ai pu compléter ses paroles. » — Introduction, p. 171.

294. — ס' תאגי, 649, reproduit p. 674. — חי"טב הרב, 153. — תנא דבי אליהו, 317, 637.

La table des passages où Raschi est cité (p. 51-60) est également fort mal faite et ne mérite nullement l'éloge que M. Berliner lui décerne[1]. On n'y observe pas même la suite des chiffres de pagination. Après 91 vient 35, après 268, 148, etc. רבינו הרב, p. 424, n'est pas Raschi, comme M. H. lui-même le dit, et cependant ce passage est cité dans l'Introduction, p. 57. — P. 59, M. H. cite du *M. V.*, 769, ומורי רבינו מפרש ; or, ceci est emprunté au *Séfer ha-Terouma*, et מורי רבינו ne désigne pas Raschi mais Isaac b. Samuel. Par contre, H. ne cite pas les nombreux passages suivants où Raschi est cité : p. 8, 25, 35, 36, 39, 40, 53, 82, 83, 91, 93, 103, 120, 142, 148, 149, 150, 192, 193, 204, 208, 209, 210, 212, 218, 228 (?), 242, 249, 252, 254, 255, 260, 268, 269, 357, 359, 366, 413, 435, 442, 446, 586, 587, 589, 591 (?), 608, 635, 636, 638. On voit par là quelle est la valeur de l'index.

L'index des citations du Talmud est inutilisable, parce qu'il est disposé, non selon la suite des traités, mais suivant la pagination dans *M. V.*

Nous bornerons là nos observations sur l'appareil critique de l'Introduction. Sans nous étendre sur les opinions de M. Hurwitz en ce qui concerne le plan et l'histoire de l'ouvrage, nous remarquerons seulement que אב"ן qui se trouve à la fin de certaines notes ne signifie pas אליעזר בר נתן, comme M. H. le dit par erreur, mais אברהם בר נתן. Au surplus, je renvoie à mon travail sur Schemaya, *Monatsschrift*, XLI, 257 et s. où je crois avoir établi exactement les rapports respectifs du *Mahzor Vitry*, du *Pardès* entre eux et entre les écrits de Schemaya. Depuis, j'ai découvert que dans le אסור והתר de Raschi (ms. Merzbacher) il y a des notes de Schemaya et j'y ai trouvé la confirmation la plus nette de mes vues sur les rapports des ouvrages mentionnés. Je reviendrai sur ce point et je vais passer maintenant aux corrections et notes de M. Berliner.

P. 172. Abraham mentionné dans *M. V.*, p. 222 (מפי ר' אברהם נ"ע) n'est pas Abraham b. Joseph d'Orléans, mais un contemporain de Simha de Vitry. Les mots cités se trouvent aussi dans le Siddour de Raschi et dans le אסור והתר, et ne peuvent être considérés comme une addition postérieure.

P. 174. La correspondance de Raschi avec son maître Isaac ha-Lévi a déjà été publiée par M. Halberstam, en 1882, d'après le ס' הנייר, dans *Bet-Talmud*, II, 296. La réponse de Raschi est aussi rapportée dans le *Pardès*, n° 228.

P. 185. Le commentaire sur *Abot*, imprimé dans le Siddour de Turin, 1525, n'a pas Raschi pour auteur. Il y est dit : ה' קנייטן גרסינן [illegible] ; ד' קנייטים ; voir החוקר, I, 93.

Berliner nie que Jacob b. Simson ait été un disciple de

דבר גדול עשה עמנו הרב בעל המבוא לאסוף ביחד המקומות אשר רש"י מובא שם.

Raschi et voudrait en faire un contemporain de Jacob Tam. J'ai parlé plus haut de Jacob b. Simson.

En ce qui concerne le commentaire sur *Abot*, M. Berliner aurait dû renvoyer à l'Introduction de M. Schechter sur *Abot de R. Nathan*, p. IX, où le nécessaire a été dit sur cette question.

A la fin de l'Introduction, M. Berliner publie les dernières pages du manuscrit de Londres qui n'avaient pas été copiées. Les dernières pages de l'Introduction portent en haut une pagination indépendante de 1 à 16 et en bas le chiffre de pagination de *M. V.* La fin du *M. V.* traite du calendrier juif et on y voit que l'auteur a vécu dans la première moitié de XIIIe siècle. Au sujet de cette question, M. Berliner dit, à la page 1 de la nouvelle pagination : « L'année 4902 (1142) qui se trouve à la p. 12, au commencement du calendrier, n'est pas l'année où vivait l'auteur ou le copiste. Cette année n'a été choisie comme la première du comput que parce que Abraham b. Hiyya commence son calendrier par la 1re année du 258e cycle (258 × 19 = 4902 = 1142). L'auteur a dû plutôt vivre vers l'an 4970 = 1210, comme cela résulte de la page 8. » Ce cas, s'il était vrai, devrait compter parmi les plus grandes curiosités de notre littérature. Ordinairement on fait un calendrier pour l'avenir. Mais ici un homme du XIIIe siècle aurait commencé son calendrier avec la dernière année du 258e cycle, c'est-à-dire en 1142, uniquement parce que le calendrier d'Abraham b. Hiyya commence par la première année de ce cycle (1124) ! Cependant cette surprise légitime disparaît dès qu'on jette un coup d'œil sur le calendrier. Il commence, à la page 12, par l'année 1242[1], et nullement par l'an 1142. L'hypothèse de M. Berliner concernant la dépendance de notre calendrier d'Abraham b. Hiyya, repose sur une erreur d'un siècle entier.

P. 15. M. B. rend compte du livre ס' האלקושי de Jacob b. Simson et dit : « Le cycle 258 est désigné comme le cycle prochain par le verset ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה. Ce cycle commence en l'an 84 (4883 = 1123) et est choisi d'après l'exemple d'Ab. Hiyya, comme je l'ai prouvé plus haut. » Nous savons ce qui en est de la preuve en question. Ici je ne puis m'expliquer comment l'an 4884 (le 1er du cycle 258) peut être aussi en même temps 4883. D'après ce qu'on sait du manuscrit, il n'y pas de doute que Jacob b. Simson a écrit son ס' האלקושי à la fin du 257e cycle ; il y fait allusion par les mots ויצא יעקב מבאר שבע. Il commence son calendrier par le 258e cycle et l'indique par les mots וילך חרנה. Il n'y rien de surprenant dans le fait que Jacob et Abraham b. Hiyya composèrent en même temps des calendriers. M. Steinschneider écrit aussi (*Die Mathematik bei den Juden*) : « Jacob ben Simson composa en 1123 un calendrier dont une partie seulement nous a été conservée dans un ms. de la Bodléienne » (Neubauer, n° 629)[2].

[1] והא לך סדר התקופות והמולדות ושאלה למניין שנת ה' אלפים ושנים לבריאת עולם ושנת ה' למחזור רס"ד.

[2] *Bibliotheca Mathematica*, Stockholm, 1896, p. 78.

Avant de clore cette notice, je me permets d'exprimer le vœu que les savants directeurs de la société littéraire Mekize Nirdamim apporteront à l'avenir plus d'attention à leurs publications. Chacun de ceux qui sont à la tête d'une société de ce genre a une grande responsabilité, non seulement envers les membres de la société, mais aussi vis-à-vis de la littérature. Les éditions d'une pareille société doivent offrir toute la perfection réalisable. La société doit montrer par des exemples quelles sont les exigences de la critique moderne à l'égard d'un éditeur. On ne devrait accepter que des travaux attestant un goût approfondi et sérieux de la science et de la compétence dans cette branche des connaissances chez les auteurs. Des travaux de faible valeur ou de mauvais aloi doivent être refusés sans ménagement.

Vienne, octobre 1897.

A. Epstein.

CORRESPONDANCE

Dans le dernier numéro de cette *Revue* (p. 132-155) M. Belléli a consacré un long et intéressant article à la critique détaillée de ma transcription du Pentateuque néo-grec ; cet article dépasse le cadre d'un simple compte rendu et ajoute, comme l'auteur a tout droit de le dire, un « petit chapitre à l'histoire de l'exégèse biblique ». Espérons qu'il faut attribuer au désir de M. Belléli de ne relever dans son étude que ce qui peut contribuer à ce résultat, le fait que mon critique ne mentionne que ce qui, dans mon livre, lui paraît insuffisant ou manqué, et qu'il passe sous silence, non seulement mes recherches bibliographiques sur le sujet et mes études sur le vocabulaire, mais aussi la conclusion à laquelle je suis arrivé quant au vrai caractère de la langue de cette traduction. Il ne m'appartient pas de combler cette lacune, — si lacune il y a — dans la critique de M. Belléli ; je n'ai pas non plus invoqué l'hospitalité de cette *Revue* pour me défendre contre tous les reproches qui me sont adressés. Au contraire, je concède volontiers que ceux qui se rapportent aux fautes provenant de ma connaissance très imparfaite de l'hébreu, sont en grande partie mérités ; seulement je tiens à rappeler ici que, dans ma préface, j'ai à plusieurs reprises (p. II, VI, XIX, LVIII), moi-même signalé ce manque de connaissances spéciales, ce qui ne ressort pas de la critique de M. Belléli. Mais on me dira que l'aveu d'une faute n'équivaut pas à l'excuse et qu'il aurait mieux valu ne pas aborder un travail qui, pour être parfait, exigeait des connaissances que je n'avais pas. Je réplique que je sens ce que cette remarque a de juste : seulement la conviction que la publication d'un livre aussi important que cette traduction du Pentateuque ne devait pas attendre l'apparition invraisemblable d'un helléniste qui aurait fait une étude approfondie de l'hébreu, a eu raison de mes hésitations et de mes scrupules. Il y avait encore ceci : je savais que M. Belléli, qui a voué de longues années à l'étude de ce texte, cherchait en vain un éditeur ; peu de temps après avoir appris que M. Belléli s'était rendu à Paris pour étudier de nouveau l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale, on me disait qu'il était fort possible que les circonstances ne lui permissent pas d'achever son

travail[1]. En outre, ma transcription était déjà en partie terminée et j'avais pris des engagements envers mon éditeur. Je résolus donc de continuer mon travail « conçu dans une intention louable » (c'est le seul éloge que M. Belléli veut bien m'accorder), dans l'espoir que le service qu'il pourrait rendre aux études néo-grecques ferait pardonner mon peu de compétence en hébreu et certaines négligences qui s'expliquent par les circonstances défavorables où je me trouvais placé[2]. J'ajoute que la lecture des chapitres publiés par M. Belléli dans la *Revue des Études grecques* m'avait donné la conviction que, quoique très compétent en hébreu, il n'avait point de connaissances suffisantes du grec *historique* pour faire, de son côté, une édition qui ne prêtât pas le flanc à une critique très justifiée de la part des néo-grécisants. Le dernier article de M. Belléli m'a confirmé dans cette conviction. Comme il s'agit ici d'une question de méthode, dont la discussion peut avoir quelque valeur pour d'autres éditeurs de textes semblables, et non pas d'un froissement d'amour-propre, je demande la permission d'insister sur deux ou trois points qui pourront illustrer les principes de M. Belléli. Je ne puis songer à relever ici les cas où mon critique n'a compris qu'à demi ce que j'ai allégué en faveur de mes explications.

M. Belléli fait remarquer qu' « entre le traducteur de Constantinople et ses lecteurs contemporains il existait une espèce de *convention tacite*, grâce à laquelle ces derniers se contentaient d'une représentation approximative, toutes les fois qu'elle était imposée par la nécessité (p. 133) ». J'ai peut-être trop négligé cette convention tacite, mais je me félicite de ne pas y avoir attaché l'importance que lui attribue la transcription de M. Belléli, car une confiance trop absolue dans ce système d' « à peu près » tend à éliminer du texte nombre de graphies intéressantes, *qui répondent à des particularités linguistiques du grec actuel ou médiéval*. J'ai donc mentionné toutes les graphies d'un intérêt quelconque et je n'ai discuté que celles qui ont un reflet dans les dialectes grecs de nos jours. Il se peut très bien qu'il s'agisse parfois d'un effet de transcription là où j'ai cru devoir admettre une particularité grammaticale (ainsi pour le changement de τ en θ), mais, dans ces cas même, ma transcription ne pêche que par un « trop », tandis que le système de M. Belléli lui a fait écrire χλόη, χλοίσῃ, au lieu de χλόγιη, χλογίσῃ (כְּלוֹרִיר, כְּלוֹרִישִׁי, Gen., I, 11), οὐρανοῦ pour ὁρανοῦ (Gen., I, 17), πετᾷ pour πετάει (פְּטַאר, (Gen., I, 20), νὰ ὀγῇ pour ναιδῇ (נַיְדִיר, Gen., 2, 19), συκολληθῇ pour

[1] Ces renseignements, d'ailleurs, sont à présent confirmés par M. Belléli lui-même (p. 132).

[2] J'ai signalé dans mon introduction une bonne partie des erreurs de ce genre. L'impression par demi-feuillets dans un établissement qui n'avait qu'un fonds très restreint de caractères grecs a rendu la correction des épreuves extrêmement difficile. M. Belléli me reproche à bon droit quelques irrégularités dans l'accentuation, qui proviennent de la cause que je viens de nommer, mais il a tort de blâmer l'accentuation πόλεμου, σύντροφου, ἄθρωπου, φτωχιά (cf. Hatzidakis, *Einl.*, p. 432, et *Introduction*, p. XIII).

συγκολλήθῃ (avec ι, Gen., II, 24), εἶπε pour εἶπεν (Gen., III, 1), ἐμέ pour ἐμέν (Gen., III, 12), ἔγνωφε pour ἔγνωφεν (Gen., IV, 5), etc. Or, l'intérêt du texte consiste surtout dans ce qu'il nous apprend sur la phonétique et l'étymologie du parler populaire de Constantinople d'il y a trois siècles. A cet égard, il n'est pas indifférent que l'auteur écrive tantôt קְרִיאַשׁ, tantôt קְרִיֵשׁ. Quelques-unes des formes que M. Belléli déclare impossibles à expliquer ont leurs équivalents dans la langue actuelle (voir à ce sujet Hatzidakis, *Einl.* p. 337). Du reste, M. Belléli n'a pas été toujours fidèle à son système : il écrit κωρίζει (Gen., I, 6), σερπιτεύγω (Gen., I, 21), ζωγῆς (Gen., II, 7) et même ἡ-γι-ἀδερφή (Gen., IV, 22).

M. Belléli me reproche de voir des hébraïsmes dans des locutions comme συμπάθησε τὸ φταίσιμο σκλάβους θεοῦ τοῦ πατρός σου (Gen., L, 17), φωνὴ αἵματα (Gen., IV, 10), μέρες θλίψη (Gen., XXVII, 41), etc. D'après lui, elles témoignent que « le génitif. surtout au pluriel, tendait à disparaître de la langue moderne » (p. 141), et il me demande pourquoi, s'il faut croire à un hébraïsme, l'auteur n'aurait pas mis un nominatif (σκλάβοι) dans le premier exemple cité. Je réponds que l'accusatif s'explique probablement par le verbe συμπάθησε, après lequel un nominatif semblait trop barbare, tandis que l'accusatif forme comme un second régime à ce verbe ; en tout cas, notre texte ne montre point encore cette disposition imminente du génitif; j'ouvre mon livre au hasard et je lis partout des formes comme : τῶν σπιτιῶν (Gen., XLII, 33), τῶν γονιῶν (Gen., XLVIII, 21) τῶν παιδιῶν (Gen., XXXVI, 10; XLV, 10), μηνῶν (Gen., XXXVIII, 24), ὁλωνῶν (Gen., XLI, 37), γεμωσμάτων (Lévit. VIII, 22, 29, 31), ἀπεραμάτων (Deutér., XXXII, 49), μισητάδων (Deut., XXXIII, 11), etc., etc. On sait qu'au singulier le génitif est encore de nos jours bien vivant ; la langue de l'auteur ne recule point, comme le fait croire M. Belléli, devant une suite de plusieurs génitifs, par exemple : τὰ λόγια τοῦ Εσαυ τοῦ υἱοῦ της τοῦ μεγάλου (Gen., XXVII, 42). Je persiste donc à croire que ces formes φωνὴ αἵματα, μέρες θλίψη sont des hébraïsmes; j'en fais de même pour les appositions telles que μὲ τὸν Βερα, βασιλιὰς Σεδομ (Gen., XIV, 2, etc., les exemples se comptent par douzaines). M. Belléli nous apprend, à ce sujet, que « dans la langue parlée [l'apposition] est presque toujours énoncée par le nominatif (p. 141) ». Cette assertion étonnera sans doute aussi bien les Grecs que les grécisants, mais elle trouve son explication dans le fait que M. Belléli ne sait point ce qu'on entend par le mot « apposition », car il donne comme exemple de cette catégorie grammaticale la petite conversation que voici : « Τὸν εἶδες τὸ Τζώρτζη ? disais-je hier à un de mes compatriotes. Ποιὸς Τζώρτης ? me répondit-il ». Il est facile de voir que M. Belléli a été égaré par certaines locutions, très fréquentes du reste, qui sont en réalité des phrases indépendantes sans verbe, et qu'il a prises pour des appositions ; en grec comme dans les autres langues, les *vraies* appositions, comme celles de notre texte, sont *ipsa natura* soumises à la règle d'accord. On peut juger, d'après cet exemple, de l'insuffisance des études linguistiques de M. Belléli. Ailleurs (p. 142), voulant expli-

quer la formation du futur par νὰ et le subjonctif, il nous donne le choix entre deux hypothèses dont l'une fait prévoir (*sic*) à l'auteur que dans θὲ νά, le deuxième élément (νά) « était destiné à avoir la prépondérance phonétique (θά = θὲ νά) » et l'autre, qu'il juge plus probable encore, que l'auteur a voulu éviter « l'écueil d'un débris verbal (θέ, θέλ) », comme si une personne qui n'avait pas reçu « une éducation tant soit peu littéraire en ce qui concerne le grec » (p. 154), « qui n'avait jamais lu un livre grec » (p. 137), pouvait avoir le moindre sentiment de ce qui, seulement pour les étudiants de cette langue, peut s'appeler « un débris verbal ». Du reste, je peux me dispenser ici d'une critique des connaissances linguistiques de M. Belléli, d'après ce qu'en a noté M. Hatzidakis, dans l'Ἀθηνᾶ (III, p. 625 suiv.). Malgré les remarques de M. Belléli, je crois avec ce dernier savant, que l'auteur constantinopolitain, quelque ignorant qu'il fût de la littérature et de la grammaire anciennes, avait appris l'alphabet grec, qu'il savait lire cette langue. La transcription en caractères étrangers d'un homme qui ignore jusqu'à l'alphabet de la langue originale sera nécessairement une transcription *strictement* phonétique, et notre texte ne l'est point; comment un homme qui n'a jamais lu un livre grec peut-il savoir que ce qu'il entend comme *timboli* se compose de deux éléments qui, pris isolément, se prononcent *tin* et *poli*? jamais il n'écrira τὴν πόλη. Je sais des Israélites hollandais très ignorants qui écrivent le hollandais en caractères hébraïques, mais tous ces gens savent lire, quoique souvent très imparfaitement, un livre hollandais.

La transcription d'un texte tel que le nôtre offre plusieurs points de ressemblance avec l'édition princeps d'un manuscrit peu lisible. Celui qui déchiffre le manuscrit le premier commet des fautes que ses successeurs découvrent aisément. C'est ainsi qu'il faut expliquer les mauvaises leçons publiées par des savants distingués comme Perles (voir mon Introduction, p. LV), Fürst et M. Belléli lui-même. Ce dernier a écrit *Revues des Études grecques*, III (1890, p. 301), καὶ γλαυβράδα (Gen., III, 24), mot qui n'existe pas; c'est une faute du même genre que ma leçon ἀμπελές pour αὐλές (Gen., XXV, 16). Seulement je n'ai pas vu dans ces erreurs « un produit du travail hâtif » de mon devancier, mais une bévue bien pardonnable que j'ai corrigée sans qualification aucune en κὲγλαμπράδα (de ἔκλαμπρος), mot qui répond exactement au terme hébreu. Là même où M. Belléli corrige une leçon mal comprise par moi, où l'on dirait donc qu'il devait bien se garder de toute précipitation, il commet une faute inconcevable pour quiconque ne sait comment il est facile de se tromper dans des questions pareilles. Dans mon Introduction (p. XXIII), j'avoue ne pas comprendre le mot *shatilachi*, la seule leçon à laquelle me permettaient d'arriver les caractères peu distincts de mon exemplaire (celui de Breslau). M. Belléli, soit par conjecture, soit à l'aide d'un exemplaire plus lisible à ce passage, lit σὲ καταλάχῃ, ce qui nous met sur la bonne voie, quoique la locution telle quelle

n'ait aucun sens, ne fût-ce que parce que [illegible] n'a jam[illegible] existé en grec ; on corrige sans hésitation [illegible] pour [illegible] tels exemples montrent que, pour arriver à une intelligence parfai[illegible] d'un texte comme celui qui nous occupe, les forces d'une seule pe[illegible]sonne sont rarement suffisantes. Pour ma part, j'avoue que la l[illegible]ture de l'article, peu bienveillant, de M. Belléli m'a donné des éclai[illegible]cissements sur plusieurs points, et que, si mon critique ne seml[illegible] avoir appris aucune chose de bon de mon travail, je n'ai, de m[illegible] côté, aucune peine à reconnaître que je dois à l'étude de M. Bell[illegible] des renseignements précieux.

Leyde, novembre 1897.

D. C. Hesseling.

Le gérant,
Israël Lévi.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

BACHER (W.). Un Midrasch sur le Cantique des Cantiques 230
BLAU (L.) Quelques notes sur Jésus ben Sirach et son ouvrage. 19
DANON (Abraham). Une secte judéo-musulmane en Turquie.... 264
EPSTEIN (A.). Jacob ben Simson 240
KAUFMANN (David). I. Menahem Azarya da Fano et sa famille... 84
II. Quatre élégies sur la mort de R. Nathanael Trabotto de Modène 256
LAMBERT (Mayer). La trilitéralité des racines ע"ע et ע"ו 203
LÉVI (Israël). I. Quelques notes sur Jésus ben Sirach et son ouvrage 29
II. Un recueil de contes juifs inédits (*suite*)..... 65
III. Les sources talmudiques de l'histoire juive..... 213
IV. Notes critiques sur la *Pesikta Rabbati* 224
LŒWÉ (Maurice). La physique d'Ibn Gabirol..... 161
LUCAS (Léopold). Innocent III et les Juifs..... 247
MARMIER (Colonel G.). Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins..... 185
PERLES (Félix). Notes critiques sur le texte de l'*Ecclésiastique*. 48
REINACH (Théodore). Josèphe sur Jésus..... 1
ROUBIN (N.). La vie commerciale des Juifs comtadins en Languedoc au XVIIIe siècle (*suite*)..... 94

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). I. La légende de l'exorcisme d'un démon par Simon b. Yohaï..... 285
II. Une date chronologique dans une pièce de poésie de Saadia..... 290
BAUER (Jules). Une nouvelle inscription hébraïque..... 305
BLOCH (Camille). L'opinion publique et les Juifs au XVIIIe siècle en France 112
FREIMANN (A.). Meschoullam Cusser de Riva et sa tombe..... 111

KAMINKA. L'inscription n° 206 de Narbonne..... 293
KAUFMANN (David). I. Même sujet..... 292
II. Elie b. Joseph de Nola à Bologne..... 296
III. Maître Andréas et Jacob b. Elie..... 300
IV. La famille קוצר ou Cousseri à Riva..... 302
LAMBERT (Mayer). Sur la syntaxe de l'impératif en hébreu..... 106
LÉVI (Israël). I. La discussion entre R. Josué et R. Eliezer sur les conditions de l'avènement du Messie..... 282
II. L'inscription n° 206 de Narbonne..... 294
PERLÈS (Félix). Une ancienne faute dans la prière על חטא..... 289
PORGÈS. Encore le nom Apiphior..... 111
SCHWAB (M.). I. זכרון בית רומי..... 287
II. Une liste hébraïque de noms géographiques de l'Afrique du Nord..... 306
SULZBERGER (M.). Encore le siège de Moïse..... 110

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER (W.). Semitic studies in memory of Rev. Dr Alexander KOHUT..... 115
BELLÉLI (L.). Les cinq livres de la Loi (le Pentateuque), traduction en néo-grec, éd. par D.-C. HESSELING..... 132
EPSTEIN (A.). Machsor Vitry, éd. par S. HURWITZ. — Einleitung u. Register zum Machsor Vitry, von S. HURWITZ, mit Beiträgen von A. BERLINER..... 308
KONT (J.). Publications de la Société littéraire israélite de Hongrie 156
Correspondance : Lettre de M. D.-C. HESSELING..... 314
Table des matières..... 319

ACTES ET CONFÉRENCES.

LEHMANN (Joseph). Assistance publique et privée d'après l'antique législation juive..... I
Procès-verbaux des séances du Conseil..... XXXIX et XLI

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

ASSISTANCE PUBLIQUE ET PRIVÉE

D'APRÈS L'ANTIQUE LÉGISLATION JUIVE

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 29 MAI 1897

PAR M. JOSEPH LEHMANN,
DIRECTEUR DU SÉMINAIRE ISRAÉLITE.

MESDAMES ET MESSIEURS,

Pascal a dit : « Les hommes, n'ayant pu guérir la mort, la » misère, l'ignorance, se sont avisés, pour se rendre heureux, de » ne point y penser ; c'est tout ce qu'ils ont pu inventer pour se » consoler de tant de maux ».

Cette pensée de Pascal, si piquante dans son amertume, a le tort de ne pas être vraie. Au temps même de Pascal, vivait un homme qui pensa tellement à la misère et à l'ignorance, qu'il résolut de les guérir et, — telle fut la contagion de son zèle, sa pensée et sa résolution devenant la pensée, l'idée fixe, en quelque sorte, de nombre de ses contemporains — humble prêtre de campagne, il fut, en France, le véritable fondateur de l'Assistance publique et de l'enseignement populaire. Ce contemporain de Pascal, vous l'avez reconnu, c'est le fondateur de l'ordre des sœurs de charité, celui qu'on appelait alors Monsieur Vincent. On l'a appelé depuis : Saint Vincent de Paul [1].

[1] Pascal meurt en 1658 et saint Vincent de Paul en 1660.

Depuis que, parmi les hommes, la société est organisée, tous les progrès de la civilisation ont été des victoires remportées sur la mort, la misère et l'ignorance. Moins que jamais, la pensée de Pascal est vraie pour ce qui concerne notre temps, car jamais, autant qu'en notre siècle, la pensée de la mort, de l'ignorance et de la misère n'a tant hanté l'imagination des hommes, et s'il est impossible de songer à vaincre ces invincibles fléaux, on est parvenu toutefois à resserrer les bornes de leur domaine : en moins de cent ans, la moyenne de la vie humaine a été prolongée de plus d'un quart ; partout l'ignorance est combattue et, si la misère ne peut disparaître, on s'efforce, du moins, d'en tarir les sources, de la rendre moins poignante, moins irrémédiable, si on peut parler ainsi. Cette noble inquiétude, ce ne sont pas seulement les âmes les plus généreuses qui en sont possédées, elle est devenue, en quelque sorte, le tourment de notre société tout entière; souverains, hommes d'Etat, législateurs, administrateurs, sectes religieuses, sectes philosophiques, partis politiques, tous, partout, à l'envi, la font entrer dans le programme de leur activité. En France, dans notre France républicaine, elle doit être, elle deviendra de plus en plus la préoccupation dominante de ceux qui, à un degré quelconque, s'intéressent à l'action publique, car ce n'est pas en vain qu'un peuple a placé dans sa devise et inscrit sur les murs de tous ses monuments ces deux mots sacrés : Egalité, Fraternité !

Mesdames et Messieurs ! Ce n'est pas la première fois qu'une société tout entière a été constituée dans le but de faire régner parmi les hommes l'égalité et la fraternité. Résumant dans une formule précise, brève, saisissante, l'enseignement des derniers prophètes et des premiers docteurs du judaïsme [1], la pensée suprême du législateur [2], Simon ben Gamaliel a dit : « Le monde repose sur trois choses : la vérité, la justice et la paix [3] ». Tandis que toutes les sociétés antiques étaient créées et maintenues par la force, la violence et la conquête, avec l'ignorance et l'esclavage pour satellites, Moïse,

[1] Zacharie, VII, 9; VIII, 16; *Abot*, I.
[2] Deutér., IV, 6, 8; VII, 18.
[3] *Abot*, I, fin.

à la société qu'il a fondée, a donné pour principe unique l'amour du prochain, et ce prochain qu'il faut aimer, ce n'est pas seulement, dans la pensée de Moïse, l'homme de la même race, de la même croyance, car pour éviter toute interprétation trop étroite de son précepte capital, il le répète dans les mêmes termes, il le renouvelle expressément quelques lignes plus loin, à propos de l'étranger : « Tu l'aimeras (l'étranger) comme toi-même, dit Moïse, car vous aussi, vous avez été étrangers en Egypte [1]. »

Cet amour qui embrasse toute l'humanité, Moïse ne s'est pas contenté de l'enseigner à la façon d'un moraliste ou d'un philosophe, de le prêcher comme un fondateur de religion, il en a fait un principe de vie infinie, d'une inépuisable fécondité, il l'a doué d'une efficacité certaine, il lui a donné la forme la plus pratique, lui a prescrit son mode d'action et de fonctionnement, législateur, en le faisant entrer dans son code, lui procurant ainsi l'autorité souveraine, la suprême sanction de la loi [2]. Cette originalité n'appartient qu'à Moïse : nul ne l'a eue ni avant lui, ni après !

Originalité plus admirable encore ! Moïse ne se contente pas d'ordonner les mesures nécessaires au soulagement de la misère, il décrète aussi tout ce qui lui parait utile pour la prévenir ; sans compter que, plus avisé et plus sage que tous les autres législateurs ou plutôt plus équitable, plus miséricordieux, bien loin d'aggraver, par ses lois, les inégalités inévitables dans toute organisation sociale, il s'efforce sans cesse de les atténuer, de les rendre moins douloureuses. Chaque fois que le droit est douteux, sa loi est toujours pour le faible contre le fort, sans, pour cela, flatter aucune passion mauvaise : la jalousie, la convoitise, l'envie ; sans jamais cesser d'être vraie, juste, égale pour tous ; sans jamais cesser de semer, dans les cœurs, la concorde, l'amour et la paix !

[1] Lévitique, XIX, 18, 34. Voir encore Deutéronome, X, 19 ; la raison donnée pour prescrire d'aimer l'étranger prouve surabondamment que ce précepte s'applique à tout étranger, prosélyte ou non.

[2] οἶμαι ἔσεσθαι φανερὸν ὅτι καὶ πρὸς εὐσέβειαν καὶ πρὸς κοινωνίαν τὴν μετ' ἀλλήλων καὶ πρὸς τὴν καθόλου φιλανθρωπίαν ἔτι πρὸς δικαιοσύνην κειμένους ἔχομεν τοὺς νόμους, Josèphe, *Contre Apion*, II, 16.

I

Phénomène vraiment curieux pour qui connaît les annales des républiques de l'antiquité et des grands Etats modernes, durant toute la longue histoire du peuple d'Israël, parmi des luttes sans nombre, on ne compte pas une guerre sociale, pas une guerre servile. C'est que, nulle part, il est vrai, la distance est moindre entre maîtres et serviteurs, nulle part riches et pauvres se sentent plus proches les uns des autres. Sans doute, ce remarquable état de paix sociale, c'est à la loi religieuse du judaïsme qu'il est dû ; mais d'où vient que cette loi eut une telle action sur les âmes, les consciences et les mœurs ? Aux yeux de tout Israélite, c'était une idée, en quelque sorte innée, que sa loi était divine par son origine, ainsi que le disait, il y a dix-huit siècles, l'historien Josèphe [1], immémoriale dans le temps [2], l'héritage des pères [3], le patrimoine et le trésor communs de la nation, une œuvre d'éternelle sagesse, de souveraine justice, de paternelle bonté [4], s'imposant ainsi tout entière, avec une incomparable puissance, à l'obéissance, au respect, à l'admiration, à la vénération et à l'amour [5], nul n'osant se déro-

[1] *Contre Apion*, I, 8, 16 ; II, 16, 21 et *passim*. Voir aussi Philon, *Vita Mosis*, II, 2 : συνέγραψεν ὑφηγησαμένου θεοῦ ; I. οἱ νόμοι κάλλιστοι καὶ ὡς ἀληθῶς θεῖοι, et passim.

[2] Deutér., XXXII, 7 ; Isaïe, LXIII, 11.

[3] Deut., X, 15 ; XXXIII, 4 ; I Rois, VIII, 21, 58 ; II Rois, XVII, 13 ; Ps., XLIV, 2 ; LXXV, 5 ; LXXVIII, 2 ; Jérémie, XI, 4 ; XVII, 22 ; Prov., I, 8.

[4] Deut., IV, 6, 8, 40 ; V, 30 ; VI, 2, 18, 24, 25 ; VII, 8, 9, 12-13 ; VIII, 18 ; X, 12-14 ; XI, 18-22, 26-28 ; XIV, 1 ; XXVI, 16-19 ; XXVIII, 1-14 ; XXIX, 28 ; XXX ; Psaumes, XIX, 8-12 ; XXV, 9-15 ; CIII, 6-9 ; CXI, 7-8 ; CXIX ; Ecclésiastique, XLIV, 10.

[5] « Les seules lois de Moïse, depuis le jour où elles ont été écrites jusqu'à ce jour, sont demeurées fermes et inébranlables, et il y a espérance qu'elles demeureront tant que le soleil, la lune, tout le ciel, tout le monde, durera... Il est très merveilleux et le plus étrange du monde que, non seulement les Juifs, mais presque tous les autres, principalement ceux qui ont enseigné dans leurs discours la vertu, ont reçu et honoré ces lois comme étant saintes et sacrées... — Nos lois attirent à elles tous les hommes, Barbares, Grecs, ceux de la Terre ferme, ceux des îles, les races de l'Orient, celles de l'Occident, l'Europe, l'Asie, toute la terre habitée, d'une extrémité à l'autre... » (Philon, *De Vita Mosis*, II, 4).

ber aux prescriptions de cette loi, quelles qu'elles fussent, sans se frapper, à ses propres yeux, d'une déchéance, sans se retrancher lui-même de la communauté d'Israël. Or, cette loi, qui est à la fois une morale et une législation, gouverne en même temps la conscience et la conduite extérieure [1], prescrit de la même façon des devoirs et des obligations positives se complétant mutuellement et si étroitement unies que souvent on ne sait où commencent les unes et où finissent les autres. Cette confusion, cette heureuse confusion, qui fait du devoir une obligation civile, en quelque sorte, et de ses prescriptions les plus délicates une chose impérativement catégorique, se traduisant en actes journaliers, et, d'autre part, fait accepter allègrement les charges les plus lourdes imposées par la Loi [2], est sensible tout d'abord dans ce qui constitue ce que nous appellerons, dans la législation juive, les mesures préventives contre la misère.

Mesdames et Messieurs! Il est quelque chose de plus triste que la pauvreté, c'est le sort de celui qui lutte sans espoir, s'épuise en vain contre une mauvaise fortune acharnée après lui. Rien ne lui a réussi. Ses charges sont devenues accablantes. Il se sent glisser vers l'abîme. L'idée d'une déchéance, qui lui paraît inévitable, le poursuit et l'affole. Heureux, trop heureux, si l'exil lui offre, bien loin, un refuge contre la honte et contre la pitié de ceux qui, actuellement, sont encore ses égaux ! Cette misère qui a peur d'elle-même, qui se dérobe anxieusement aux regards, cette misère, la plus navrante de toutes, c'est à elle tout d'abord que Moïse a songé : « Au sommet de la charité, disait Maïmonide [3], notre Loi a placé un devoir sacré entre tous : avant de nous ordonner de secourir le pauvre, elle nous a ordonné de venir en aide à celui qui

[1] (Moïse) συνεῖδε καὶ κατέστησε ...τὴν δικαιοσύνην, τὴν καρτερίαν, τὴν σωφροσύνην, τὴν τῶν πολιτῶν πρὸς ἀλλήλους ἐν ἅπασι συμφωνίαν· ἅπασαι γὰρ αἱ πράξεις καὶ διατριβαὶ καὶ λόγοι πάντες ἐπὶ τὴν πρὸς θεόν ἡμῖν εὐσέβειαν ἔχουσι τὴν ἀναφοράν » Moïse enseigna et institua ... la justice, la fermeté, la prudence et l'harmonie chez les citoyens. Toutes les actions, les occupations, les paroles doivent nous porter à la piété envers Dieu. » Josèphe, *Contre Apion*, II, 16.

[2] ἡμῖν... ἐκ τοῦ περὶ ταῦτα τῷ νόμῳ πειθαρχεῖν ἡδέως κἀκεῖ περίεστιν ἐπιδείκνυσθαι τὸ γενναῖον. *Contre Appion*, II, 33.

[3] *Yad Hazaka*, *Matnoth Aniyim*, x, 7.

est menacé de devenir pauvre, car il est dit : « Si ton frère s'ap-
» pauvrit, que sa main faiblit auprès de toi, *qu'il soit étranger ou de*
» *ta race,* soutiens-le et que ton frère vive auprès de toi [1] ». Ce soutien qu'il faut accorder à celui qui chancelle doit être sous la forme d'un prêt. Prêter, dit le Talmud, vaut mieux que donner [2]. C'est secourir sans blesser celui qu'on oblige, c'est stimuler son activité, non pas l'affaiblir. Mais à quelle condition, suivant la Loi, un prêt est-il valable ? A la condition d'être gratuit. Le prêt à intérêt, soit en argent, soit en nature, est rigoureusement interdit [3], la créance déclarée nulle [4], le créancier ainsi que le débiteur frappés tous deux de la dégradation civique [5]. Ni l'un ni l'autre, s'ils ne sont réhabilités, ne peuvent plus exercer de fonction publique ni même témoigner en justice [6].

Le créancier veut-il un gage, il lui est interdit de pénétrer, pour le prendre, dans la maison de son débiteur [7]. Le foyer du débiteur est inviolable autant que sa personne. La Tora ne dit pas seulement, comme la loi anglaise, *habeas corpus*, mais *habeas domum* [8]. Le gage, une fois donné, il faut le rendre chaque fois

[1] Lévitique, xxv, 35.

[2] *Schabbat*, 63. « Si quelqu'un dit : je ne veux pas accepter le secours d'autrui, » on doit, sans attendre qu'il souffre, pourvoir à ses besoins en lui donnant ce qui » lui est nécessaire à titre de prêt. Ce qu'il a accepté sous cette forme, on le prie » ensuite de le conserver comme don : telle est l'opinion de R. Méir. Les sages » disent : on donne gratuitement à celui qui est dans le besoin tout ce qui lui est » nécessaire et (s'il refuse ce don gratuit) on le lui donne ensuite comme prêt. » R. Simon dit : (s'il n'est possible de le lui faire accepter autrement), on lui » demande un gage afin de ménager sa fierté » (*Tosefta Péa*, iv, 12 ; Jérusalmi, même traité, 21 *a* ; *Ketoubot*, 68). Philon dit qu'il vaut mieux donner (*De humanitate*, 8).

[3] Exode, xxii, 24 ; Deutér., xxiii, 20, 21 ; Psaumes, xv, 5 ; Prov., xxviii, 5 ; Ezéchiel, xviii, 17 ; xxii, 12 ; Philon, *De humanitate*, 36 ; Josèphe, *Ant.*, IV, 8, 25 ; *Contre Apion*, II, 27 ; comparez Mathieu, xxv, 27 ; Luc, xix, 23.

[4] *Baba Kamma*, 30 ; *Baba Mecia*, 72 ; *Baba Batra*, 94 ; Philon, *De humanitate*, 6.

[5] Sont considérés comme complices : le scribe qui a rédigé l'acte de créance, les témoins qui l'ont signé, celui qui s'est porté caution du débiteur (*Baba Mecia*, 75 ; *Mischna*, v, 11).

[6] *Mischna Sanhédrin*, iii, 3.

[7] Deutéron., xxiv, 10 ; Philon, *De humanitate*, 8 ; Jos., *Ant.*, IV, 8, 26.

[8] La loi du « habeas corpus » n'était pas faite pour le débiteur, la contrainte pa-

que le débiteur en a besoin : « S'il a donné sa couverture, qu'il » a froid, qu'il crie vers moi, dit le Dieu de la Bible, j'écouterai » sa plainte, car je suis miséricordieux[1] ». Quand vient la septième année, l'année sabbatique, toute poursuite est interdite[2]. L'année sabbatique terminée, le créancier reprend-il ses droits ? Il semble, d'après le texte[3], mais plus miséricordieuse que l'exégèse, la tradition constante proclame qu'à l'année sabbatique toutes les dettes sont remises[4]. Cette législation surprenante, qui bouleverse toutes nos idées économiques, elle a existé réellement, elle a réellement fonctionné. En dehors des documents de la tradition, que judicieusement on ne saurait écarter *a priori*, nous avons les témoignages de contemporains, de Philon[5], de Flavius Josèphe[6]. On pourrait peut-être trouver une preuve à l'appui de la tradition dans l'oraison dominicale de l'Évangile, dans cette phrase qu'on traduit communément par « pardonne-nous nos offenses comme

corps étant inscrite dans les codes ou les coutumes de tous les peuples de l'Europe. En France, elle fut abolie seulement il y a trente ans, en 1867, en matière civile et commerciale. Elle a été maintenue pour les amendes, restitutions, dommages-intérêts, et maintenue encore en matière administrative (la loi du 17 avril 1832 n'a pas été abrogée). Quoi qu'il en soit, la législation moderne constitue un progrès énorme par rapport à la législation du moyen âge et à celle de l'antiquité. A Tyr, à Carthage, à Syracuse, le créancier avait, sur le débiteur, droit de vie et de mort. Ce droit était maintenu avec certains adoucissements dans la loi romaine. L'ancien droit germanique et le droit féodal réduisaient en esclavage le débiteur insolvable (Louis André, *Grande Encyclopédie*). En Palestine même, dans le royaume de Samarie, sous la dynastie quasi-phénicienne d'Omri, c'était la loi de Tyr qu'on suivait : les deux fils de la veuve du jeune prophète sont saisis par un créancier, II Rois, IV, 1.

[1] Exode, XXII, 24.

[2] Deut., XV, 12.

[3] Ewald, *Alterthümer des Volkes Israel*, 378; Jahn, *Biblische Archæologie*; Raumer, *Vorlesungen über die Geschichten des Alterthumes*, 7e leçon ; Bauer, *Religion des Alt. Testam.*, I, 262 ; Bähr, *Symbolik des mosais. Cult.*, II, 608.

[4] A l'exception des prêts sur gage et des prêts sur hypothèque, *Mischna Schebiit*, X.

[5] *De Septenario*, 8.

[6] Josèphe, il est vrai, affirme que la remise des dettes avait lieu au jubilé (*Ant.*, III, 12, 3). Peut-être veut-il parler seulement des créances hypothécaires, des créances sur gages ou de celles dont la prescription aurait été interrompue par la προσβολή instituée par Hillel.

[7] ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.

nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés », et qui, d'après le texte grec, devrait être : « Remets-nous nos dettes comme nous remettons les dettes à ceux qui nous doivent [1] ».

Cette loi si paradoxale s'explique pourtant de la façon la plus naturelle. Jusqu'au terme de leur existence nationale, nos ancêtres étaient exclusivement voués à l'agriculture [2] ! Chose bien curieuse, ils ne comprenaient rien au commerce ! Le commerce, en Judée, était laissé aux étrangers, Egyptiens ou Phéniciens, établis temporairement [3] ou à demeure [4] dans le pays uniquement pour trafiquer, étant « gens avides de richesse », διὰ τό φιλοχρηματεῖν, ainsi que le dit, non sans un certain mépris, Flavius Josèphe [5]. N'empruntait donc, chez les Juifs, que celui dont les ressources étaient inférieures aux besoins mêmes de la vie, et, faire payer à ce malheureux un intérêt en sus du principal de sa dette, c'eût été abuser de sa détresse, l'appauvrir davantage [6], c'est-à-dire pécher deux fois, et contre Dieu et contre les hommes. Quel meilleur usage d'ailleurs de son superflu, quel plus grand profit que d'aider son frère dans le besoin [7] et d'obtenir ainsi pour soi la bénédiction de Dieu [8] ! Ainsi secouru, le débiteur, à moins de se rendre coupable de la plus noire ingratitude (ce qu'il n'est pas permis même de supposer, dit le Talmud [9]), s'acquittait toujours de sa dette, avec la plus grande ponctualité,

[1] Cette explication d'une phrase de l'oraison dominicale nous a paru fort intéressante. Elle nous a été suggérée par notre ami, M. Astruc, grand-rabbin honoraire de Belgique, mais nous ne la présentons que sous les plus grandes réserves. A notre avis, le texte grec a rendu imparfaitement le texte primitif, qui était sans doute שבק לן חובנא כמה דשבקן חובין לדחבו בנא. La racine חוב, dans la langue araméenne et dans le dialecte rabbinique, a, à la fois, le sens de faute ou offense et celui de dette.

[2] τί συμφορώτερον... ἐν εἰρήνῃ τέχναις ἢ γεωργίαις προσανέχειν « qu'y a-t-il de plus sage... que de se vouer pendant la paix... aux professions manuelles et aux travaux des champs ». *Contre Apion*, II, 41.

[3] *Nochri.*

[4] *Guer toschab.*

[5] *Contre Apion*, 12.

[6] Philon, *De humanitate*, 6 ; *Ant.*, IV, 25.

[7] *Ibid.*

[8] Deutér., xv, 10 ; *Ant.*, *l. c.*

[9] *Ketoubot*, 18 ; *Guittin*, 51 ; *Baba Mecia*, 3 ; *Baba Kamma*, 108 ; voir Rasc[illegible] sur ce dernier passage.

avant l'échéance de l'année sabbatique, si toutefois il en avait les moyens. S'il ne le faisait pas, c'est qu'il était trop pauvre vraiment pour s'acquitter envers son bienfaiteur. Celui-ci ne devait-il pas remplir, jusqu'au bout, son devoir de fraternité et remettre à son frère une dette trop lourde pour celui-ci?

Quelle générosité extrême, d'une part, quelle loyauté scrupuleuse, de l'autre, une telle législation ne suppose-t-elle pas chez le peuple pour qui elle a été faite, qui en a été jugé digne et qui l'a observée religieusement, et sans changement, jusqu'au siècle qui précéda l'ère chrétienne! Générosité extrême et loyauté scrupuleuse entre lesquelles, à en croire la Mischna de *Schebiit* [1], se livrait parfois un bien touchant combat lorsque, l'année sabbatique venue, le débiteur, en dépit de la résistance du créancier, voulait s'acquitter quand même d'une dette annulée par la Loi, mais non par sa conscience. Dans ce débat étrange où chacun défendait un intérêt contraire au sien, dans ce débat entre la Loi et la conscience, le dernier mot devait rester... à la conscience [2] !

Cette loi dut se modifier en même temps que les conditions d'existence du peuple, une loi n'étant vivante qu'à la condition d'être douée de ce pouvoir d'adaptation. Un jour, bannis du sol de leurs aïeux, nos pères cessèrent d'être agriculteurs et furent condamnés à se vouer au commerce. Bientôt le commerce aussi leur fut interdit, hormis, — ô ironie du sort! — le commerce de l'argent! L'argent devint leur outil, leur arme, leur moyen de défense et de salut. Il fallait de l'argent pour assouvir l'insatiable avidité, non pas seulement de leurs ennemis, mais de leurs défenseurs : barons, évêques, princes, cardinaux, rois et papes, quand, de toutes parts, il leur fallait chercher des protecteurs contre les violences sanguinaires de foules fanatiques et féroces. Même dans cette cruelle et déplorable

[1] *Mischna Schebiit*, x, 8 : « Si quelqu'un vient payer une dette la septième » année, le créancier doit lui dire : je te délie de ta dette à cause de la Sche- » mita. Si le débiteur dit : je le sais, mais je veux quand même te payer, le » créancier peut accepter. Le dialogue entre le créancier et le débiteur, la » Tora l'a prévu en disant : voici les paroles de la Schemita (le mot *parole* sup- » pose un dialogue). »

[2] *Ibid.*, 9 : « Celui qui nonobstant la Schemita paie ses dettes acquiert l'appro- bation des sages. »

nécessité, leur religion, les préceptes du Pentateuque, les enseignements de leurs sages[1], plus encore que la prudence et le souci de leur sûreté, les obligeaient à user de douceur, de modération et de pitié envers ceux qui étaient contraints de recourir à eux! Je ne sais si jamais Shylock a existé. En dépit des prestiges de l'art, qui sait donner à toutes ses productions l'apparence de la réalité et de la vie, en dépit des explications des psychologues qui ont fait la genèse des sentiments du personnage et ont essayé de démontrer l'enchaînement, la logique des sentiments de Shylock, nous autres juifs, nous n'y avons jamais rien compris. Si Shylock a existé, il appartient à une autre race, il appartient à la race de ces créanciers de la Rome antique, qui avaient, de par leur loi, le droit de couper leurs débiteurs en morceaux si, assaillis de divers côtés à la fois, ceux-ci se trouvaient dans une égale impuissance à satisfaire l'inexorable rapacité de leurs prêteurs[2]; ce Shylock, cet homme odieux qui n'aime même pas sa fille et qui en est haï — (rien que ce trait indique qu'il n'est pas juif) — cet homme qui est sans pitié, nous l'avons toujours renié! Non, Shylock n'est pas juif, car celui qui est sans pitié, — le Talmud l'a dit depuis longtemps[3], — n'est pas un descendant de notre père Abraham[4]!

[1] *Baba Mecia*, 71 *b* : A qui s'applique ce verset : « Celui qui augmente sa « fortune au moyen de l'intérêt de l'argent ou du fruit, amasse pour qui est bien- « veillant envers les pauvres? » (Prov., XXVIII, 8) Cela s'applique à celui qui s'enrichit en prêtant à intérêt à un non juif. Il a donc été interdit de prêter à intérêt à un non juif. Tosefot : Comment donc se permet-on, de nos jours (au XIIe siècle), de prêter à intérêt aux non juifs? R. Il le faut puisque nous avons à payer le roi, les seigneurs, qu'il faut vivre et que, d'ailleurs, toute autre occupation nous est interdite. Il ne nous est donc permis de prendre de l'intérêt que pour ne pas être exposé à mourir de faim. (Conclusions de Tosafot, deuxième glose de la page.)

[2] D'après le droit romain, le créancier avait le droit de mettre le débiteur à mort. Mais quand il y avait plusieurs créanciers, ils étaient *autorisés à se partager le cadavre*. Gaius, IV, 21; Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XX, 1, 39 et s. (*Grande Encyclopédie*, art. *Contrainte par corps*, par M. Louis André.)

[3] *Yebamot*, 79.

[4] La légende de Shylock est très ancienne. Voir à ce sujet Grætz, Trad. franç., IV, 285. Primitivement le créancier était un suzerain ou un noble; le débiteur, un vassal ou un roturier. Ce fut après la peste noire de 1348 qu'un auteur italien fit de Shylock un juif.

II

Une indestructible pitié, supérieure aux injustices des hommes, mais aussi une indestructible énergie supérieure aux injustices de la vie, voilà, Mesdames et Messieurs, le fond du caractère de notre race. Cette dernière disposition de notre caractère générique date de bien loin, c'est encore un des bienfaits de notre législation religieuse. Celui qui faiblit dans la lutte, notre législateur l'a soutenu, comme par la main [1], lui mettant dans le cœur, s'il succombe, l'espérance, l'attente d'un relèvement certain ou pour lui ou pour sa race. Il en a fixé la date d'une façon précise, lui a permis l'espoir d'une réhabilitation, d'une délivrance plus proche encore, récompense d'un redoublement d'efforts, de courage, de persévérance, ou gage d'union et de solidarité entre les membres d'une même famille, union et solidarité que l'adversité même, loin d'affaiblir, que l'adversité surtout, suscite, réveille, fortifie.

Telle fut l'institution de la loi du Jubilé D'après cette loi, il n'était pas permis de vendre une terre, une ferme pour plus de cinquante ans. Nul n'avait le droit d'appauvrir à perpétuité sa famille et de se condamner lui-même à une perpétuelle indigence. Tous les cinquante ans, le 10 Tischri, le son du schoffar de la délivrance retentissait dans tout le pays, les esclaves, en fête depuis dix jours [2], recouvraient leur liberté pour toujours, les terres revenaient à leurs anciens propriétaires, chacun reprenait possession de sa personne, de son foyer, de son patrimoine [3]. Le terme de cette délivrance pouvait être avancé à des conditions fixées d'avance par le législateur, soit que celui qui avait aliéné sa personne ou son bien trouvât des ressources nouvelles, soit qu'intervînt un membre de la famille, ainsi que l'ordonnait la Loi, pour faire recouvrer au parent malheureux la liberté ou le patrimoine perdus. L'assistance de la famille était strictement, rigoureusement obligatoire. Ce matin

[1] Isaïe, XLI, 10.
[2] *Rosch Haschana*, 8 *b*.
[3] Lévitique, XXV.

même [1], nous avons lu le chapitre qui règle, dans tous les détails, les conditions, le mode d'exécution de cette loi [2] et, la semaine prochaine [3], nous verrons, dans le livre qui nous raconte un des épisodes les plus charmants de la Bible, dans l'histoire de Ruth [4] la Moabite, comment les parents se réunissaient, s'attendaient les uns les autres, devant les magistrats, les anciens et le peuple, au tribunal qui siégeait aux portes de la ville, pour choisir entre eux, d'après le degré de filiation, la fortune, d'après le cœur, celui à qui reviendrait ce titre de Goel [5] que, faute d'autre équivalent, nous traduisons par sauveur, rédempteur, et qui désigne celui qui accepte de tout son cœur et de toute son âme, dans toute leur intégralité, toutes les obligations de protection et de sympathie, pieuses, fraternelles, dévouées, envers le frère qui est faible, envers le frère qui est pauvre, envers le frère qui est mort. Et ce frère, ce n'est pas seulement l'enfant du même père, de la même mère, c'est — ne vous y trompez pas — dans cette langue hébraïque dont les termes, parfois dans leur large compréhension, sont l'expression du sublime sentiment de solidarité de notre race, — c'est le parent à un degré quelconque [6], car la famille biblique, la famille dans le Judaïsme antique n'a pas de limite précise, elle s'étend de proche en proche remontant de degré en degré, et, s'il le faut, jusqu'à l'auteur commun de la race hébraïque, de sorte qu'il n'est personne, dit le Talmud [7], qui n'ait de Goel, de libérateur en Israël [8].

[1] Le samedi 29 mai.

[2] X^e section du Lévitique.

[3] Le deuxième jour de la Pentecôte qui, cette année, tombait le 7 juin.

[4] Ruth, III et IV.

[5] Lévit., *l. c.*; Nombres, XXXV; Deutér., XXV, 5-16.

[6] Lévit., XXV, 25, 49.

[7] *Sifra Behar*, IV, 2.

[8] Dans cet exposé purement théorique de la législation mosaïque, il ne nous appartenait pas de rechercher à quelle époque et dans quelles conditions la loi du Jubilé a été observée en fait ou était en droit exécutoire. Les données bibliques sont, à cet égard, assez rares. Isaïe, maudissant ceux qui, en Judée, s'efforçaient d'augmenter sans cesse leurs possessions et d'accaparer le sol à leur profit, s'écrie : « Malheur à vous qui joignez maison à maison, qui faites rejoindre un champ par » un autre champ jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de place (pour personne) afin que » seuls vous habitiez le pays », chose qui n'eût pas été possible si le régime du Jubilé avait été en vigueur ou si la loi du Jubilé avait été observée. Mais, d'autre

III

Soutenir ceux qui chancellent autour de nous, relever ceux qui sont tombés à nos côtés sur le chemin de la vie, voilà certes le moyen de prévenir bien souvent la souffrance de la misère; mais que de qualités pour remplir de telles obligations et aussi que de vertus dont le principal mérite et le caractère essentiel sont la spontanéité, la liberté! Comment donc la loi interviendrait-elle dans tous les cas, pour assurer l'exécution de ce contrat de solidarité familiale et sociale? Les sources de la misère seraient-elles, d'ailleurs, pour cela taries? La misère ne défie-t-elle pas les prévisions les plus sages, les mesures législatives les plus miséricordieuses? Comment assurer, par avance, un appui à l'étranger qui, inconnu, vient d'une terre lointaine chercher parmi nous un refuge et du pain; à l'homme loin de sa famille, dont l'âge ou la maladie ont épuisé la vigueur? La femme qui devient veuve, l'enfant qui

part, Ezéchiel parle comme d'une institution régulière et publique de l'année de la délivrance שנת הדרור (XLVI, 17), nom par lequel le Pentateuque désigne l'année du Jubilé (XXV, 10. Voir encore Jérémie, XXXIV, 8, 15, 47). Dans l'assemblée solennelle réunie dans le Temple et dont il est question dans le livre de Néhémie, chapitres IX et X, les signataires du pacte religieux s'engagent à observer les lois de la septième année (X, 32) de la Schemita, mais ne parlent pas de celles du Jubilé, peut-être parce que celles-ci n'avaient, en général, qu'un caractère éventuel. Philon est plein d'enthousiasme pour la loi du Jubilé, qu'il commente à deux reprises (*De Septenario*, 13, et *De humanitate*, 11). Toutefois les observations du philosophe Alexandrin ne sauraient avoir pour nous l'autorité d'un témoignage. La loi du Jubilé, d'après une opinion exprimée dans le Talmud, cessa d'être en vigueur après l'exil des dix tribus (*Arakhin*, 32). Se fondant sur ce passage, Raschi (*Guittin*, 36 *a*) et Maïmonide (*Hilkhot Schemittin Veyobelot*, X, 8) concluent que cette loi était abrogée en droit aussi bien qu'en fait à l'époque du second temple. Ces conclusions sont combattues par R. Yacob Tam, d'après *Arakhin*, 29; *Horaïot*, 6, et *Guittin*, 74.

Hécatée d'Abdère a connu la loi du Jubilé et en donne un curieux témoignage. Chose remarquable encore, l'explication qu'il en donne concorde singulièrement dans les termes avec la virulente apostrophe d'Isaïe aux accapareurs du sol que nous avons citée plus haut : οὐκ ἐξὴν δὲ τοῖς ἰδίοις τοὺς ἰδίους κλήρους πωλεῖν, ὅπως μή τινες διὰ πλεονεξίαν... ἐκβλίβωσι τοὺς ἀπο ορωτέρους : « Il n'est pas permis aux

devient orphelin, qui pourvoira à leurs besoins, en attendant qu'eux aussi, ils trouvent leur libérateur ?

Notre législateur y a pourvu, ramenant toujours, entre ceux que le sort a inégalement partagés, l'égalité par la fraternité.

Fête publique, fête privée, solennité religieuse, réjouissance nationale, toujours et partout, au sein de chaque famille, l'étranger et le pauvre, la veuve et l'orphelin — la loi l'ordonne — doivent avoir leur place auprès, au milieu des enfants : « Tu te réjouiras de tout ton bonheur, tu te réjouiras devant l'Eternel ton Dieu, toi, ton fils et ta fille, ton esclave et ta servante, le lévite, la veuve, l'orphelin et l'étranger », voilà ce qu'à chaque page, ordonne le 5e livre de Moïse [1].

Mais voici quelque chose de plus important, de beaucoup plus grave : le pauvre *a droit* à une part de la terre, à une part des fruits, à une part de la jouissance directe de la propriété. Le droit à l'assistance, ce droit au sujet duquel économistes et sociologues des diverses écoles discutent encore —, mais il y a longtemps que, par la Bible, la question est résolue et absolument tranchée ! N'hésitons pas à le dire, parce que c'est la vérité : oui la Bible

» particuliers de vendre leurs propres parts, de peur que quelques-uns, poussés » par l'avidité, achetant les patrimoines, n'en expulsent ceux qui sont plus » pauvres qu'eux ». Hécatée *ap.* Diodore de Sicile, XL, 3 (Th. Reinach, *Textes*, p. 19).

Dans le IIIe livre des *Antiquités* (ch. 12), Josèphe consacre à la loi du Jubilé un long paragraphe. Il entre dans tous les détails de mode d'application de cette loi. Les indications très précises qu'il nous donne forment une sorte de règlement d'administration qui ne se trouve consigné nulle part ailleurs et qui ne peut être que le fait d'une coutume, sans doute en vigueur de son temps :

« La 50e année est appelée chez les Hébreux Yobel. Les débiteurs sont libérés » alors et on affranchit les esclaves juifs qui, pour expier une violation de la loi, » au lieu d'être mis à mort, avaient été privés de leur liberté. Il ordonne que les » champs seront rendus à leurs anciens maîtres de la manière suivante : quand » vient le Yobel, qui veut dire liberté (?), le vendeur et l'acheteur se réunissent, » on fait l'estimation et des fruits et des dépenses faites dans les champs. Si la » valeur des fruits est supérieure aux dépenses, le vendeur reprend le champ » (sans indemniser l'acheteur). Si les dépenses ont été supérieures, l'acheteur » doit recevoir la différence. Au cas où les profits égalent les dépenses, les » champs reviennent à leurs anciens possesseurs. Pour ce qui concerne les mai- » sons, etc... »

XII, 18 ; XIV, 26 ; XVI, 11, 14 ; XXVI, 11.

a proclamé *le droit* à l'assistance pour celui qui n'a pas, *le devoir* de l'assistance pour celui qui possède.

Et savez-vous pourquoi on discute encore? C'est parce que les idées romaines pèsent encore de tout leur poids sur la concience moderne, car c'est de Rome que vient cet adage *suum cuique*, ce qui veut dire, en bon français, chacun pour soi [1]. Elle est encore du droit romain, cette ancienne définition de la propriété, *jus utendi et abutendi*, le droit d'user et d'abuser. Cette définition, les Romains l'appliquaient en conscience : maitres de leurs personnes, ils trouvaient le suicide chose absolument légitime, ils le glorifiaient par la bouche de leurs plus éminents penseurs. Maîtres de leurs enfants, ils avaient sur eux droit de vie et de mort : Tacite, le sage Tacite, s'étonne que les Juifs condamnent le meurtre des enfants [2] : Vous savez combien, pour Tacite, les Juifs étaient gens grossiers et barbares ! Maitres de leurs esclaves, cela va sans dire, il y en avait chez eux qui, pour engraisser leurs poissons, faisaient jeter leurs serviteurs dans les viviers. Chose plus horrible encore ! le peuple romain tout entier, avec ses consuls, son sénat, ses historiens, ses prêtres et ses philosophes, le peuple romain, maitre de ses gladiateurs, les faisait égorger devant lui, pour son amusement, ils mouraient, saluant César ! C'était, vous le savez, les vierges saintes, les blanches, les pures, les chastes vestales qui, leur joli pouce, l'ongle rose tourné vers la terre, décidaient si on achèverait de tuer le gladiateur gisant dans l'arène sanglante, blessé, mutilé [3].

[1] Celui qui dit : « Ce qui est à moi, est à moi et ce qui est à toi, est à toi », est un homme du vulgaire. Tel était, d'après d'autres, le droit qui florissait dans la cité de Sodome (*Abot*, v, 10).

[2] Si les Juifs s'abstiennent de tuer leurs enfants, c'est, selon Tacite, parce qu'ils *ont souci d'augmenter* leur population : « Augendæ tamen multitudini « consulitur; nam et necare quemquam ex agnatis nefas. » *Hist.*, V, 3. L'étonnement du grave historien est tout naturel pour qui connaît les idées de l'antiquité en général et les usages établis en lois chez certains peuples tels que les Lacédémoniens. Pour avoir une idée de la cruauté avec laquelle, à Alexandrie, on pratiquait communément l'abandon des enfants, il n'y a qu'à voir avec quelle indignation Philon s'exprime à ce sujet à propos des lois mosaïques qui ordonnent, lors de la naissance des animaux domestiques, de laisser le petit avec la mère au moins pendant sept jours et qui interdisent de cuire l'agneau dans le lait maternel (*De humanitate*, 17).

[3] Hérode, désireux d'introduire en Judée la civilisation romaine (!), fit cons-

Voilà, à Rome, comment et jusqu'où l'on comprenait la propriété ! Si aujourd'hui on la comprend autrement, nous y sommes, Mesdames et Messieurs, croyez-le, un peu pour quelque chose. Nous n'avons pas le droit de disposer de nos personnes, nous ne nous appartenons pas à nous-mêmes ; créatures de Dieu, comment oserions-nous prétendre à la propriété exclusive, absolue des choses extérieures ? Celui qui, avec des larmes, a semé le grain de blé dans le sillon qu'il a creusé et qui, plus tard, au plus chaud de l'été, a moissonné, a droit au fruit de son travail [1], sans aucun doute, mais ce fruit lui appartient-il entièrement ? Cette terre où il a tracé son sillon est-elle son œuvre ? ou la pluie qui a fécondé le germe ? ou le germe lui-même ? ou la succession des saisons ? ou le soleil qui, de ses rayons bienfaisants, a réchauffé le sol et doré les épis ? — Ce n'est pas un réformateur, un socialiste moderne qui parle, je vous traduis les pensées, presque les paroles de Philon d'Alexandrie, le vieux Philon, Philon le Juif, le grand philosophe qui a si pieusement commenté la législation de Moïse [2]. Pour continuer sa pensée, et ainsi que le dit notre vieux rituel, c'est Dieu « qui fait sortir le pain de la terre ». Ce pain, laboureur, il est à toi, tu peux t'en rassasier, mais donne une part de ton pain au pauvre qui a faim et qui est chair comme toi [3] !

C'est pour cela que Moïse, le répétant quatre ou cinq fois, a dit [4] : « Quand tu moissonneras le produit de ton champ, tu lais- » seras sur pied le blé qui croit à la bordure du champ. Tu » ne cueilleras pas les grappes ni les fruits qui ont poussé à l'ex-

truire, à Jérusalem, un théâtre dans lequel il faisait lutter des hommes contre des bêtes féroces, des lions surtout. « Les étrangers grecs ou romains admirent sa générosité et sont ravis du spectacle, des dangers courus pour leur plaire τοῖς ξένοις ...ψυχαγωγία τῶν περὶ τὴν θέαν κινδύνων, mais les gens du pays voyaient là une flagrante violation des usages honorés chez eux, il leur paraissait absolument impie d'opposer des hommes à des bêtes féroces pour repaître des hommes d'un tel spectacle ...φανερὰ κατάλυσις τῶν τιμωμένων... ἐθῶν ...ἀσεβὲς ἐκ προδήλου ...θηρίοις ἀνθρώπους ὑπορρίπτειν, ἐπὶ τέρψει τῆς ἀνθρώπων θέας (Josèphe, *Ant.*, XV, 8, 1).

[1] Ps., CXXVI, 6-7.

[2] *De humanitate*, 9.

[3] Isaïe, LVIII, 7.

[4] Lévit., XIX, 9-11 ; XXIII, 22 ; Deutér., XXIV, 19-22 ; XXVII, 19.

» trémité de ta vigne ou de ton verger. Tu ne glaneras pas en » ton champ, tu ne grappilleras pas ta vigne. Si tu oublies une » gerbe (ou deux gerbes [1]) dans ton champ, tu ne retourneras » pas les chercher. Tout cela, c'est le bien de l'étranger [2], de la » veuve, de l'orphelin. Ne refuse pas l'entrée de ton champ ou de » ta vigne au passant qui a faim ou qui a soif; qu'il cueille des » épis et des grappes, qu'il assouvisse sa faim et étanche sa soif, » pourvu qu'il n'emporte rien avec lui [3]. »

Préceptes de charité, croira-t-on, laissés à la bonne volonté de chacun, sans obligation réelle, sans sanction positive ! — Moi aussi je l'ai cru jusqu'à ce que j'aie eu entre les mains, que j'aie vu devant mes yeux un témoignage, le témoignage d'un contemporain qui a vécu sous l'empire de cette loi. Voici ce que dit Flavius Josèphe dans le IVe livre des Antiquités [4]. Après avoir rappelé le commandement de *Péa*, qui prescrit de laisser aux pauvres ce qui croît en bordure des champs, il ajoute : « On ne doit pas non plus empêcher les passants de goûter aux fruits qui sont » mûrs. Il faut leur permettre de s'en rassasier, *qu'ils soient* » *Juifs ou étrangers*; qu'ils se réjouissent d'en prendre leur part, » mais il ne leur est pas permis d'en emporter... S'il en est » qui n'osent pas y toucher, il faut les inviter à en prendre, s'ils

[1] *Mischna Péa*, VI, 5.

[2] La Tora a vingt-neuf préceptes pour ordonner l'amour de l'étranger. En voici un (Deutér., X, 17-19) : « L'Eternel votre Dieu est le dieu des puissances » célestes, le seigneur des seigneurs, le Dieu grand, puissant, redoutable, qui » ne fait pas acception de personnes et qui n'accepte pas de présent, qui rend » justice à l'orphelin et à la veuve et qui aime l'étranger pour lui donner du pain » et un vêtement. Et vous aimerez l'étranger, car vous avez été étrangers en » Egypte. »

[3] Deutéron., XXIII, 25-26.

[4] VIII, 21. Voir aussi le commentaire de cette loi dans Philon, *De humanitate*, 9, et l'enthousiasme que cette loi lui inspire : τίς οὐκ ἀγάσαιτο... qui n'admirerait, etc... « Il (Moïse) ressemble à un père de famille plein de bonté φιλοστοργώτατος, » qui, voyant que ses enfants ne sont pas tous aussi heureux les uns que les » autres, les uns ayant des biens en abondance, les autres réduits à une extrême » indigence, plein de pitié et de compassion pour ceux-ci, les invite à prendre » leur part des biens de leurs frères, à user de ces biens d'autrui comme s'ils » étaient les leurs, non avec impudence, mais pour soulager leur besoin, et ayant » ainsi, *non pas seulement une part des fruits, mais une part de la propriété elle-* » *même*. »

» sont Israélites, parce que c'est leur droit, étant copropriétaires en raison de la communauté d'origine ; s'ils sont venus d'ailleurs, il faut les supplier d'accepter ces faibles présents, car il convient d'offrir à nos hôtes ce que Dieu nous a donné pour en jouir et en donner libéralement. Quiconque n'observe pas ces lois, *qu'il soit flagellé publiquement, par ordre de la justice*, de trente-neuf coups de fouet [1] : homme libre, il mérite ce châtiment ignominieux [2], car ne s'est-il pas couvert de honte en s'abandonnant à l'avarice ? Vous avez souffert en Egypte et dans le désert, disait Moïse, soyez donc compatissants envers ceux qui souffrent et partagez avec le pauvre les biens que Dieu, dans sa miséricorde, vous a accordés en abondance. »

Nous n'avons pas commenté ni même cité toutes les lois agraires faites, dans le Pentateuque, en faveur du pauvre [3]. Pour faire ressortir à vos yeux, d'une façon complète, la pensée qui les a inspirées toutes, nous voudrions appeler votre attention sur les réflexions de Philon au sujet de la loi qui ordonne le chômage et l'abandon des fruits spontanés de la terre, la septième année : « Que, pendant

[1] ὁ δὲ παρὰ ταῦτα ποιήσας πληγὰς μιᾷ λιπούσας τεσσαράκοντα (ארבעים חסר אחת) τῷ δημοσίῳ σκύτει λαβὼν, τιμωρίαν ταύτην αἰσχίστην ἐλεύθερος ὑπομενέτω.

[2] Il est incontestable, pour Philon aussi, que l'autorité publique, judiciaire, intervenait pour assurer l'exécution des lois qui donnaient aux pauvres une part dans la possession des fruits : « Ceux qui ne peuvent pratiquer la vertu (leur devoir) de bon cœur », Moïse les corrige malgré eux et les châtie par les lois saintes. L'homme de bien leur obéit de plein gré, l'impie par force et malgré lui. (Philon, fin du paragraphe précité.)

[3] Outre les fruits de la 7e année entièrement abandonnés aux pauvres, on prélevait, chaque année, une part des fruits (environ 2/100) pour les prêtres, une dîme pour les lévites : ni les uns ni les autres n'avaient ni terres ni revenus ; puis, une seconde dîme, dont le produit, devant être consommé à Jérusalem et ne pouvant, dans cette ville, servir à aucune vente ni échange, devait être, en fait, employé à l'entretien des pauvres de la métropole (Deut., XII, 12, 18 ; Psaumes, CXXXII, 15). La 3e et la 6e années, la seconde dîme appartenait entièrement aux pauvres de la province והנחת בשעריך (Deut., XIV, 28). Les articles 5 et 6 du 8e chap. du traité *Péa* règlent le mode de distribution et de répartition de cette dîme, dite dîme des pauvres. L'ensemble des redevances toutes volontaires pesant sur l'agriculture, dont le produit était consacré au culte, à la bienfaisance et aux réjouissances nationales, s'élevait environ à 1/4 du produit brut des champs. Il fallait, en outre — cela va sans dire — acquitter les impôts et tributs dont le chiffre était très élevé, ainsi qu'on le voit dans I Macchabées, X, 29-30.

» six ans, les propriétaires jouissent de leurs possessions et de » ce qu'ils ont labouré, mais que ceux qui n'ont point d'héritage » ni de fortune en jouissent la septième année. En cette année, » tout le labour de la terre doit cesser : on n'y cultive pas, on » n'y sème rien, car aussi il ne serait pas raisonnable que les uns » travaillassent et les autres recueillissent le fruit. C'est pour- » quoi Moïse a voulu que les terres fussent, pour ainsi dire, sans » maîtres (ἀδεσπότων), tout travail étant suspendu dans les champs, » que les grâces viennent de Dieu seul, pleines et parfaites, distri- » buées à tous ceux qui en ont besoin (*De humanitate*, 11)[1].

Moïse n'a pas condamné la propriété, mais il a voulu déraciner, dans le cœur de ceux qui possèdent, l'orgueil qu'elle inspire et leur persuader qu'ils ne sont que les administrateurs responsables des biens que Dieu leur a donnés pour leur jouissance et celle de leurs semblables[2]. Dans le procès engagé entre le pauvre et le riche, il n'a soutenu le riche ni flatté le pauvre[3]. Il n'a pas glorifié le pauvre : celui-ci souffre sans l'avoir voulu. Il n'a pas glorifié la pauvreté : la pauvreté est un mal que l'on ne guérit qu'à force de courage, de patience et de résignation[4]. Il n'a pas maudit la richesse : le travail béni par Dieu n'est-il pas souvent la source même de la richesse[5] ? Il n'a pas maudit le riche : le riche peut se sanctifier à force de justice, de charité et de modestie[6]. Dieu a créé

[1] La terre doit appartenir au pauvre une année sur sept : voilà pourquoi, cette année-là, les propriétaires ne cultivent pas la terre, la culture étant en quelque sorte l'affirmation, la manifestation de leur droit de possession, la חזקה. Cette pensée de Philon peut paraître hardie, mais le Pentateuque dit exactement la même chose, la première fois qu'il est question de la loi de Schemita : « Six » années tu ensemenceras ta terre et tu recueilleras son produit. Et la septième, » tu la chômeras et la laisseras à l'abandon, *et les pauvres de ton peuple mange-* » *ront*, et ce qu'ils auront laissé sera la nourriture de l'animal des champs. Ainsi » tu feras dans ta vigne et ton oliveraie. » Exode, XXIII, 10-11.

[2] *Abot*, III : « Donne à Dieu ce qui est à Dieu ; toi et tout ce que tu as, tout est à Dieu. »

[3] Exode, XXII, 3, 6 ; Lévit., XIX, 15.

[4] Ps., XXXIV, 7 ; LXXIV, 21.

[5] Psaumes, CXII, 2-5, 9 ; I Chron., XXIX, 12 ; II Chron., XXXI, 10.

[6] Genèse, XXIV, XXVI, XXXIX, XLIX ; Exode, XXIII ; Deutér., II, VII, VIII, XII, XIV, XV, XVI, XVII, XXVIII, XXX, XXXIII ; Michée, VI, 8 ; Isaïe, LXV ; Ps., LXV ; Prov., X, 22 ; Job, I, 10 ; Ecclésiastique, XXXI ou XXXIV, 8-11.

le pauvre et le riche l'un en face de l'autre, dit le sage [1]. Le pauvre et le riche se sont rencontrés, a dit Salomon, tous deux, l'Eternel les a faits [2], reconnaissants l'un et l'autre le lien qui les unit, l'égalité sereine et la douce fraternité des enfants de Dieu [3].

IV

Mesdames et Messieurs ! laissons là les sublimes pensées de notre législateur et des prophètes, ses éloquents disciples, et, au risque d'abuser de votre attention si bienveillante, demandons-nous, — comme nous devons quelque peu remplir notre programme, — demandons-nous, aussi rapidement que possible, comment, d'après le Talmud, se faisait la distribution de la part des pauvres ? pourquoi l'agriculture en faisait seule les frais ? enfin, si, à côté de cette assistance strictement privée, il y avait place, dans la bienfaisance légale, pour une action collective et commune.

Les fruits attachés encore au sol, ou, selon les prescriptions de la loi, abandonnés à la superficie des champs, les pauvres devaient aller les cueillir ou les recueillir de leurs mains [4], acquérant ainsi, par ce léger travail, un droit, un droit quelconque, à la possession des fruits. Le maître du champ était présent pour les aider et pour éviter toute confusion, tout désordre [5]. La récolte des pauvres se faisait à trois heures différentes [6]. A la pointe du jour, venaient les jeunes mères, profitant du sommeil de leurs nourrissons. A midi, venaient les enfants des écoles, les classes étant terminées à midi. Le soir, les champs étant souvent loin de la ville, la chaleur du jour étant tombée, venaient, à pas lents, les vieillards appuyés sur leur bâton [7], et, à cette heure tardive, il en restait encore assez

[1] Ecclésiaste, VII, 14.
[2] Prov., XXII, 2.
[3] Deut., XIV, 1.
[4] *Mischna Péa*, IV, 4.
[5] *Ibid.*, 1.
[6] *Ibid.*, 5.
[7] *Ibid.*, jérusalmi, 18*b* et 20*d*.

pour eux. R. Yohanan b. Nouri[1], aussi pauvre que savant (et c'était, sans doute, pour l'époque, un très grand savant), allait glaner, le soir, avec les hommes de son âge, et, tout l'hiver, il se nourrissait des fruits qu'il avait recueillis l'été[2].

Nos pères, n'ayant guère d'autres biens que leurs champs et le produit de leurs champs, réservaient aux pauvres une part de leur récolte, grand sacrifice, du reste, que, sans médire de nos concitoyens, Moïse eût eu de la peine à obtenir de nos bons paysans de la Beauce, de la Brie, voire même de la Normandie; mais ce sacrifice n'est pas le seul que la Loi exige : « Tu ouvriras largement ta main, dit la Bible à deux reprises[3], à ton frère le pauvre, l'indigent de ton pays, et *tu lui donneras tout ce dont il a besoin* ». *Tout ce dont il a besoin*, c'est beaucoup, ce serait même trop, si toutefois on devait comprendre ce précepte à la façon de Hillel. Un jeune homme de bonne famille, prince déchu sans doute, vint trouver un jour Hillel : « Rabbi, aie pitié de moi, lui » dit-il! Habitué à aller à cheval, précédé d'un coureur, je n'ai » maintenant ni cheval, ni serviteur, ni argent pour en acheter! » Me vois-tu, moi, forcé d'aller à pied et tout seul! » Hillel lui procure, de ses deniers, un cheval et un esclave. Le lendemain, autre histoire : l'esclave s'était enfui ! L'autre aussitôt de courir chez Hillel. « Excuse-moi, mon ami, lui dit le bon rabbi, je n'ai » pas d'argent aujourd'hui, demain je t'achèterai un autre ser- » viteur. » Et pour que le jeune prince ne sentît pas sa misère, misère toute relative, il est vrai, tout le jour Hillel lui servit de courrier[4].

Le précepte biblique va-t-il vraiment jusque-là ? il nous est permis d'en douter; mais, quelque réserve que nous fassions à

[1] *Ibid.*, 20 *d*.

[2] Ces heures étaient réservées exclusivement aux indigents de ces trois catégories particulièrement intéressantes. Les autres venaient à d'autres heures de la journée, demandant aux moissonneurs la permission de glaner. Ainsi fit Ruth, venant glaner dans les champs de Boaz, dans la matinée, le maître étant absent (Ruth, II, 7).

[3] פתח תפתח, Deut., XV, 8, 11, sans compter la double recommandation du verset 10 : נתון תתן לו... בתתך לו.

[4] *Sifrè Reéh*; *Tosifta Péa*, IV, 10; jérusalmi, 21 *a*; *Ketoubot*, 68.

cet égard, il nous faut reconnaître qu'il n'est pas facile à chacun d'entre nous, ni possible d'accomplir dans toute sa teneur, l'obligation de fraternité dont Moïse nous a fait une loi, à tous : *donner à tous les malheureux* qu'on rencontre, tout ce qui est nécessaire *pour subvenir à leurs besoins*. Mais ce qu'un seul ne saurait faire, si riche qu'il soit, ce qui ne lui serait même pas permis de faire, car il priverait ainsi tous les autres de la joie de la charité, tous peuvent, tous doivent le faire en unissant leurs volontés, leur intelligence, leurs cœurs. L'œuvre de la charité doit être, selon la parole du prophète, une œuvre d'harmonie et d'union [1]. Du précepte de Moïse ainsi compris résulte donc l'obligation d'une assistance exercée collectivement. De là, en effet, l'institution, en Israël, de la caisse publique de charité, dont il est si souvent question dans les ouvrages talmudiques, institution qui doit remonter bien loin dans l'histoire, qui doit être postérieure de très peu à l'époque où Néhémie, au ve siècle avant l'ère chrétienne, créa, à côté du Temple, des magasins publics pour recevoir la dîme et la répartir entre tous ceux qui y avaient droit [2].

D'après la Mischna de *Schekalim*, v, 6, il y avait, dans le Temple, ou dans ses dépendances, une chambre appelée la chambre du mystère, *lischkat Haschaïm*, ainsi nommée parce que les יראים, *metuentes*, les gens vénérant plus particulièrement le nom divin, y faisaient déposer leurs dons dans le plus grand mystère, et que le produit de ces dons servait à entretenir, d'une façon également mystérieuse, les gens de naissance tombés dans le besoin. D'après la *Tosifta*, même traité, II, 16, chaque ville avait, à l'instar de Jérusalem, dans la principale synagogue sans doute, une chambre des aumônes mystérieuses.

Dans l'antique communauté juive, la bienfaisance publique était exercée par deux institutions différentes. Chacune d'elles avait ou devait avoir ses ressources propres ; elles étaient distinctes dans leurs attributions, leur organisation, leur mode de fonction-

[1] והיה מעשה הצדקה שלום, Isaïe, XXXII, 17.

[2] Néhémie, X, 49-40 ; XIII, 13. Voir encore I Chron., IX, 26 ; XXIII, 28, et Malachie, III, 10. Dans II Chron., XXXI, 11, l'auteur fait remonter cette institution au règne d'Ezéchias, c'est-à-dire environ deux siècles et demi auparavant.

nement. Déjà la Mischna de *Péa* et la *Tosifta* les mentionnent toutes deux avec les différences essentielles qui les caractérisent l'une et l'autre. L'établissement de ces deux institutions ou tout au moins de l'une d'elles (à qui alors est dévolu tout le département de la charité publique) est une obligation stricte pour toute communauté. Il résulte de la Tosifta que tout Israélite a le droit d'en requérir la création dans la ville qu'il habite et d'obliger ceux qui y demeurent depuis trente jours à concourir à l'entretien de la caisse publique de charité [1]. On n'a jamais vu de communauté en Israël, dit Maïmonide [2], si petite et si pauvre qu'elle soit, qui n'ait pas de caisse publique de charité [3].

Ces deux institutions sont le *Tam'houi* [4] et la *Kouppa*, celle-ci caisse de charité publique qui fournissait les moyens de pourvoir aux besoins des pauvres en général; celle-là destinée à soulager la misère la plus urgente.

Chaque jour, dans chaque maison, on allait recueillir des aliments ou de l'argent. Nul, les indigents exceptés, n'avait le droit de refuser son offrande : l'obole du pauvre toutefois n'était pas refusée [5].

Trois administrateurs étaient chargés de recueillir les offrandes et les dons et d'en faire journellement la répartition. Ils donnaient à tous venants, sans information préalable, aux étrangers comme aux pauvres de la localité, sans distinguer le culte ou l'origine, en s'enquérant uniquement du nombre de personnes à secourir. Chacun recevait de quoi faire deux repas ; la veille du sabbat, trois repas, composés de pain, de légumes et d'assaisonnements [6]. Si le pauvre voulait passer la nuit dans l'endroit, on lui donnait un gîte et, pour la nuit, un lit et une couverture [7]. Seuls ceux qui allaient

[1] R. Méir de Rothenbourg, d'après Mordechaï, *Baba Batra*, I.

[2] *Matnot Anyim*, IX, 3.

[3] Combien, en France ou ailleurs, de communes dépourvues encore de toute organisation de l'assistance et où, en dehors de la charité privée, la misère ne trouve aucun soulagement !

[4] Mot d'origine persane qui signifie « huche, panier à pain ».

[5] *Tosifta Péa*, IV, 10.

[6] *Ibid.*, 8.

[7] *Baba Batra*, 9 *a*.

mendier de porte en porte étaient exclus de ces distributions[1] ; quiconque possédait des aliments pour la journée devait s'abstenir de recourir au *Tam'houï*.

La *Kouppa* était l'institution de charité par excellence, chargée de pourvoir à tout : le pauvre y recourait chaque fois qu'il était dans la détresse et pour toutes les nécessités de la vie. Mais on ne donnait qu'à ceux qui habitaient la ville, qui étaient vraiment dans le besoin. En attendant que le pauvre pût se suffire par son travail, on commençait par lui donner de quoi vivre une semaine. Tous les vendredis, on allait de maison en maison, recueillir les offrandes et les cotisations de chaque habitant. La charge imposée à chacun volontairement ou non était ainsi de beaucoup plus légère, répartie entre les cinquante-deux semaines de l'année : ce n'était pas un impôt que l'on semblait payer, mais une dépense, la part du pauvre, qui s'ajoutait aux dépenses ordinaires du ménage. Tous, hormis les plus pauvres, tous, même les moins aisés, avaient ainsi le moyen et acquéraient l'habitude d'accomplir facilement leur devoir de fraternité. Jamais l'argent de la charité ne restait inactif (car c'était le vendredi aussi qu'on distribuait les secours), passant presque immédiatement de la main du bienfaiteur à celle des obligés.

La Kouppa avait, au moins, deux receveurs, *Gabbaïm*, et trois administrateurs, *Parnacim*. Les *Gabbaïm*, receveurs, rencontraient, ce semble, dans l'accomplissement de leur tâche peu de difficultés, aidés par la générosité empressée de ceux dont ils recueillaient l'offrande. La preuve, c'est que leur charge était hautement prisée, réputée fonction honorifique שררה ; c'est pourquoi, comme toute fonction de ce genre, elle devait avoir au moins deux titulaires[2].

Les *Parnacim* exerçaient une véritable magistrature ; c'est pourquoi ils devaient être trois comme des juges : ne disposaient-ils pas souverainement du bien, presque de la vie du pauvre[3] ? Aussi, pour remplir cette fonction auguste, ce ministère sacré, choisissait-on les plus sages, les plus pieux, les plus vénérés entre tous :

[1] *Tosifta*, *ibid.*; *Baba Batra*, 8.
[2] אין ממנים שררה על הצבור פחות משנים, *Baba Batra*, *l. c.*
[3] Jérusalmi *Péa*, 21 *a*.

R. Yocé, R. Eléazar étaient Parnacim [1]. R. Akiba, qui, durant quarante années, fut le chef moral de toute la nation [2], était administrateur de la Caisse des pauvres [3]. L'institution de la Kouppa réalisait, pour nos sages, l'idéal de la charité : donner sans savoir à qui l'on donne, recevoir sans savoir de qui l'on reçoit : c'est mieux encore que le précepte de l'Evangile [4]. Mais si, pour éviter à l'un l'orgueil, à l'autre la honte du bienfait et peut-être le péché de l'ingratitude, il convient que le bienfaiteur et l'obligé s'ignorent l'un l'autre, le dispensateur des bienfaits de tous doit connaître ceux à qui il fait part des deniers précieux et sacrés de la charité commune. Ben Sira n'a-t-il pas dit : « Si vous faites du bien, sachez à qui vous le ferez et ce que vous ferez de bien sera une vraie charité [5] ». Mais l'enquête pleine de discrétion, de circonspection et de clairvoyance que s'impose l'administrateur du bien des indigents pour s'acquitter religieusement de sa tâche, doit être, avant tout, prompte, rapide autant que sérieuse et approfondie, selon la parole du même vieux sage hébreu : « N'attristez pas le cœur du pauvre et ne différez pas de donner à celui qui souffre [6] ». Si, d'après le Talmud [7], l'indifférence devant la misère est un crime aussi grand que l'apostasie, toute lenteur dans l'accomplissement du devoir de l'assistance [8], toute lenteur qui aggrave la souffrance d'un infortuné et peut la rendre incurable, est aussi un crime qu'une âme scrupuleuse ne saurait jamais se pardonner. Témoin l'histoire du pauvre Nahoum. Nahoum était un optimiste par excellence. Il était de Guimzo, et on l'appelait l'homme de Gamzou, parce que, qu'il lui

[1] *Ibid.*

[2] *Sifré*, II, fin; *Genèse Rabba*, *Vayehi*.

[3] *Maacer Schéni*, V, 9; *Kiddouschin*, 26; *Baba Mecia*, 11.

[4] Que la main gauche ignore ce que donne la main droite.

[5] Ecclésiastique, XII, 1.

[6] *Ibid.*, IV, 3.

[7] Pensée de R. Josué b. Korha, *Tosifta Péa*, IV, 20; jérusalmi, 21 *a*; b. *Ketoubot*, 68.

[8] Qu'il s'agisse de charité publique ou de charité privée, le devoir est le même, la charité publique n'étant que la somme, l'effort commun de toutes les charités privées : περιορῶν ἱκέτην βοηθεῖν ἕνον ὑπεύθυνος être lent à secourir un suppliant, c'est (d'après la Loi) être responsable de son malheur, Josèphe, *Contre Apion*, II, 27.

arrivât heur ou malheur, il disait toujours : *Gam zou* (*letoba*), *cela aussi* est un bien [1]. Son optimisme, un jour, fut soumis à une bien cruelle épreuve. Monté sur un âne, conduisant trois mules chargées de présents, il se rendait chez son beau-père. A la porte de celui-ci, il rencontre un pauvre, les traits hâves, le visage rongé par la souffrance : « Rabbi, lui crie le pauvre, donne-moi à manger, ou je » meurs! » — « A l'instant, mon ami, je reviens, dit Nahoum; je » ne fais que décharger mon âne, et je serai à toi ! » Un instant après, Nahoum était près du pauvre, mais le pauvre était mort! Nahoum se jette sur le malheureux, le serre dans ses bras, lui baise les plaies du visage et, accablé de douleur, de remords, il s'écrie : « Mes yeux, vous qui n'avez pas vu sa faiblesse, soyez désormais » fermés à toute lumière! Mes mains, vous qui ne vous êtes pas » tendues vers lui, devenez immobiles et inertes! Mes pieds, vous » qui n'avez pas couru pour le soulager, cessez, pour jamais, de » marcher! Ma chair, toi qui n'as pas frémi devant sa souffrance, » sois pour toujours condamnée à la souffrance! » Sa malédiction se réalisa point par point, et, dans cet excès d'infortune, ce fut désormais pour lui une joie, la seule joie qu'il goutât dans sa vie, de souffrir, de toujours souffrir! N'expiait-il pas ainsi, disait-il à son disciple Akiba, le crime involontaire qu'il avait commis, ce crime dont son âme pieuse conservait toujours le cuisant souvenir [2] ?

Donner est donc un devoir qui ne souffre aucune remise, aucun délai; donner est un devoir absolu. De celui qui reçoit et de celui qui donne, c'est encore celui-ci, disait R. Josué b. Lévi, qui est l'obligé. Ne doit-il pas, en effet, au pauvre, en échange des secours qu'il lui donne, la plus belle, la plus pure de toutes les joies? Le pauvre est quelquefois ingrat? qu'importe ! Le mérite de donner n'en est que plus grand, disait R. Yocé [3].

[1] *Sanhédrin*, 109.

[2] *Péa*, 21 *b* ; *Taanit*, 21 *a*.

[3] Un jour, il héberge une troupe de pauvres. Ils s'en vont, le comblant de louanges : « Hélas, dit-il, j'ai reçu ma récompense ! » D'autres pauvres, quelques jours plus tard, viennent se rassasier à sa table et, lui parti, le couvrent de malédictions et d'injures : « Voilà des gens, dit-il sans se fâcher, à l'égard desquels on a du mérite à pratiquer le devoir de la charité ! » (j. *Péa*, 21 *a*).

On devait au pauvre tout, mais tout d'abord, quand la liberté lui avait été ravie, on lui devait la liberté. L'esclavage est le pire des maux, dit le Talmud [1]. Servir des étrangers, s'astreindre à obéir à toutes leurs volontés, à tous leurs caprices, c'est pour les Juifs une infortune plus grande que les plus cruels supplices, dit Josèphe [2]. On devait donc tout donner, tout sacrifier, vendre, s'il le fallait, la maison de Dieu elle-même, les rouleaux de la Loi enfermés dans le sanctuaire [3], afin de pouvoir rendre aux siens celui qu'un sort cruel avait privé de la liberté. Ce devoir a aussi ses limites. La sagesse, la raison doivent régler même les élans du cœur, l'intérêt personnel céder à l'intérêt du grand nombre. Mieux vaut souffrir, dit le Talmud, mieux vaut même laisser souffrir les siens que de faire souffrir les autres. Les rabbins ont donc décidé qu'il ne serait pas permis : 1° de favoriser l'évasion des captifs, de peur d'exaspérer la violence des maîtres contre ceux qui seraient tombés ou qui tomberaient dans la même infortune ; 2° de payer de trop fortes rançons, de peur de provoquer de nouveaux rapts [4].

Mais, en dehors de ces grandes infortunes devant lesquelles le cœur de chacun s'émeut et est prêt à tous les sacrifices, la bienfaisance publique a, en quelque sorte, sa tâche quotidienne à remplir, doit satisfaire journellement aux besoins si nombreux, si variés des indigents. De quelle façon et dans quelles limites s'acquittait-elle de son devoir ?

Les pauvres avaient un domicile de secours, où on leur donnait non seulement la nourriture et un gîte, — car, à cette époque loin-

[1] *Baba Batra*, 8 *b* : conclusion tirée par R. Yohanan de Jérémie, xv, 2.

[2] *Ant. jud.*, XVI, 1, 1.

[3] *Baba Batra*, 8 ; Tosafot. La charité passe toujours avant le culte כי חסד חפצתי ולא זבח « je désire la charité, non le sacrifice », a dit le prophète (Osée, vi, 6). R. Ami b. Hama, faisant admirer, un jour, une magnifique synagogue élevée, à grands frais, par sa famille, à Lydda, disait avec orgueil à R. Hoschaya : que de trésors mes pères ont consacrés à cette œuvre ! » (Litt. ont enfouis dans cette construction). Dis plutôt, répondit R. Hoschaya, que d'âmes ils y ont enfouies ! N'y avait-il donc pas de pauvres étudiants auxquels ils auraient pu fournir le moyen de s'instruire ? (j. *Péa*, 21 *b*).

[4] *Guittin*, iv, 9 ; babli, 46. Cette dernière restriction s'applique non seulement à la caisse publique de charité, mais — il faut bien le remarquer — même à la famille du captif, aux plus proches, le mari seul excepté.

taine, ce n'était pas un crime de n'avoir pas d'asile : l'édit de François Ier condamnant aux galères le malheureux sans demeure n'était pas encore rendu [1], ni notre loi contre le vagabondage — les pauvres avaient donc un domicile de secours [2], où on leur donnait, outre les aliments, des vêtements selon la saison, des secours de loyer, etc..., tout ce qu'ils ne pouvaient se procurer par leur travail; mais ce domicile, ils n'y étaient pas condamnés, internés en quelque sorte, — on n'obligeait pas les pauvres à entretenir les pauvres, — ce domicile, ils le choisissaient eux-mêmes, ils en changeaient à leur gré, allant se fixer partout où ils pensaient trouver du travail ou de l'assistance [3]. Au bout d'un mois, de six mois, d'un an de séjour, ils acquéraient successivement le droit à tous les secours que la cité devait aux pauvres domiciliés sur son territoire [4].

Les veuves [5], surtout celles qui avaient de jeunes enfants, avaient droit, les premières, aux secours de la Kouppa, la loi, protectrice de l'enfance en bas âge, ne permettant pas à la veuve de se remarier avant que le plus jeune enfant ait au moins deux ans [6].

[1] Par ses édits de janvier 1534 et d'août 1536, François Ier ordonna que les vagabonds seraient condamnés à *l'horrible supplice de la roue*. En 1350, le roi Jean s'était contenté (!) de condamner le vagabond récidiviste au pilori, à la marque au fer rouge et au bannissement. Ses successeurs, renchérirent successivement en cruauté, mais naturellement, il ne fut pas possible de dépasser François Ier.

[2] L'institution du domicile de secours est établie dans presque tous les pays en dehors de la France.

[3] Le Talmud parle avec admiration (*Tosifta Soukka*, IV, 6; b. 51, 53) de la grande synagogue d'Alexandrie, la grande Diplesta (double colonnade) comme il l'appelle. « Dans cette grande basilique, où se trouvaient des sièges dorés pour » les 70 membres du sanhédrin de la ville, il y avait des places distinctes pour » chaque profession : orfèvres, argentiers, forgerons, mineurs, tisserands, la place » de chaque profession était marquée à part. Un ouvrier étranger venait-il à » Alexandrie ? aussitôt il se rendait à la basilique auprès de ceux de sa profes- » sion et ceux-ci lui procuraient du travail ou l'aidaient en attendant qu'il en » trouvât. » Ainsi la grande basilique d'Alexandrie était en même temps *une bourse de travail* !

[4] *Tosifta Péa*, IV, 9; j. 21 *a*; j. *Baba Batra*, 12 *d*; b. *ibid.*, 8.

[5] *Horaiot*, 13 : « La femme doit toujours être secourue avant l'homme, qu'il s'agisse d'aliments, de nourriture, etc...., parce qu'elle a honte de demander; surtout quand il s'agit de constituer une dot ».

[6] *Yebamot*, 45.

Les magistrats de la ville, ainsi que le dit Maïmonide, d'après le Talmud, sont les pères des orphelins [1]. Ils leur doivent, non seulement l'entretien matériel, mais l'éducation physique, intellectuelle et morale [2]. Ils doivent leur faire apprendre un métier et leur fournir, surtout aux filles, avec une dot, les moyens de se marier [3].

Les enfants abandonnés..., il n'y en avait pas. Quelquefois, au cours de ces horribles disettes comme il en éclatait jadis, des parents, affolés par la faim, laissaient leurs enfants à la charge de la charité publique [4] pour que ceux-ci ne manquassent plus de rien [5]; mais, en dehors de cette exception extrêmement rare, il n'y avait pas d'enfants abandonnés, il ne pouvait pas y en avoir! La recherche de la paternité, non seulement n'est pas interdite — interdiction fort commode, il est vrai, pour qui, dans la vie, prend volontiers pour soi le plaisir, laissant aux autres la peine, la honte, la souffrance, et, grâce à une loi complaisante, trouve moyen de se soustraire aux plus saintes obligations sociales — la recherche de la paternité, non seulement n'est pas interdite, mais est obligatoire [6], le séducteur étant obligé, de par la loi de Moïse, d'être le père de son propre enfant et le mari de la jeune fille à qui il avait promis mariage [7], et son mari à perpétuité, car il n'a pas le droit de la répudier; la loi [8] le lui défend [9].

[1] Traité des héritages, x, 5.

[2] *Nedarim*, 81.

[3] *Tosifta Ketoubot*, vi, 8; b. *ibid.*, 67. La Mischna, vi, 5, détermine le chiffre de la dot due à toute orpheline, la Baraïta, les choses nécessaires à un jeune ménage et que la caisse doit fournir préalablement à la dot : loyer payé d'avance, meubles indispensables. Ces allocations et le chiffre minimum de la dot (ce chiffre est plus élevé quand les ressources de la caisse le permettent) sont à la charge de la caisse, même quand celle-ci est vide. Dans ce cas, les administrateurs doivent contracter un emprunt (R. Nissim d'après j. *Ketoubot*, 30 *d*).

[4] *Kiddouschin*, 73.

[5] Le mot enfant abandonné n'existe pas en hébreu : l'expression qui répond à cette idée, *Assoufi* אסופי, signifie proprement enfant *recueilli*.

[6] *Mischna Ketoubot*, i, 8, 9, 10.

[7] Exode, xxii, 15.

[8] Quand la jeune fille est mineure, Deutéron., xxii, 29.

[9] La loi juive ne connaît pas la distinction entre enfants naturels et enfants légitimes. Tous les enfants issus de parents mariés ensemble ou libres et non

L'hôpital, chez nos pères, était chose inconnue, l'hôpital qui jadis, dans le peuple, excitait tant d'horreur, horreur bien justifiée quand on songe qu'au siècle dernier, à l'Hôtel-Dieu de Paris, dans le même lit, on entassait à la fois quatre malades ou mourants! Ces foyers de pestilence et de mort (seule dénomination convenable avant les découvertes de Pasteur), il n'y en avait donc pas autrefois en Judée. La maladie, d'ailleurs, était beaucoup plus rare que dans nos grandes agglomérations modernes : la vie était plus tranquille, mieux réglée ; les excès de toute nature étaient chose rare, presque inconnue, grâce à la Loi, si sage dans sa sévérité, si prévoyante dans son austérité, et qui, dans toutes ses prescriptions, jusqu'au dernier iota, est une incomparable hygiène physique, intellectuelle et morale. Quoi qu'il en soit, Jérémie s'écriant : « N'y a-t-il donc pas de médecins en Galaad [1] ? » il y avait des médecins ; conséquemment il devait y avoir des malades, des pauvres comme des riches; mais les pauvres, comme les riches, étaient soignés dans leur maison. Les soins médicaux étaient gratuits [2]. Dès le deuxième jour, toute la ville était instruite, chacun devait faire des vœux pour le rétablissement du malade; c'était un devoir sacré [3], entre tous, de le visiter, de s'inquiéter de ses besoins et des besoins de sa famille, de lui donner tous les soins nécessaires; le plus grand devait visiter le plus petit, remplir auprès de lui les devoirs les

proches sont également légitimes. L'enfant incestueux ou adultérin qui doit la naissance à un crime, avait certes, dans la société, une situation difficile, bien que, par la science et le mérite, il pût s'élever au premier rang de la nation (*Mischna Horaïot*, fin); mais vis-à-vis des parents et dans la famille, il a exactement les mêmes droits (et les mêmes devoirs) que les autres enfants, et s'il est l'aîné, il jouit du droit d'aînesse ; il n'est pas permis au père ni à personne de le dépouiller des avantages de ce droit (*Sifré Ki Tèçè ; Mischna Yebamot*, II, 5).

[1] « N'y a-t-il donc pas de baume en Galaad, n'y a-t-il pas de médecin ? » Jérémie, VIII, 22.

[2] En principe pour tous ; en fait, pour le pauvre seulement (Nachmanide, *Sefer Torat Haadam*, d'après *Bekhorot*, 29).

[3] « Le devoir de visiter les malades est un devoir de la loi naturelle antérieure » à la loi du Sinaï » (*Baba Kamma*, 100). « Celui qui visite le malade imite » Dieu lui-même. » « Celui qui visite le malade lui porte la guérison. » « Celui » qui néglige de visiter le malade charge sa conscience d'un crime. » « Celui » qui visite le malade est comblé de bénédictions et préservé de la Géhenne. » « La majesté divine réside au chevet du malade. » *Nedarim*, 39 et 40.

plus humbles[1]. Les dons affluaient de toute part; tout le monde se relayait au chevet du malade. Pour assurer au malade les soins nécessaires, nul besoin n'était qu'on renonçât à la famille, aux joies de la vie : les mères, les sœurs, les filles, toutes les femmes en Israël, auprès de leurs malades, sont des sœurs de charité!

V

Chacun, selon sa fortune, devait contribuer à la caisse de charité. Cette contribution était strictement obligatoire. Les mineurs seuls en étaient exempts[2]. L'autorité avait le droit de saisir les meubles de ceux qui se refusaient à payer leur part[3]; mais, le principe de l'obligation posé, il était fort rarement appliqué. En fait, les contributions qui, en Judée, alimentaient l'assistance publique, étaient suffisantes, surabondantes, bien qu'absolument libres et volontaires en apparence, et la charité, en dépit de son caractère d'obligation, conservait tout le charme, toute la grâce sereine, toute la joie fortifiante de la spontanéité. Permettez-moi, Mesdames et Messieurs, une comparaison : la loi civile prescrit aux époux de se donner mutuellement assistance; aux parents, de nourrir leurs enfants; aux enfants, d'entretenir leurs parents dans le besoin; mais le devoir parle bien avant et bien plus haut que la loi, ainsi que le cœur. La loi civile, en ces cas, n'a donc que fort rarement, presque jamais, l'occasion de se faire obéir. Telle est, dans la législation juive, l'obligation légale de l'assistance fraternelle que nous devons à notre semblable. Elle est inscrite dans notre Loi, nul n'a le droit de s'y dérober. Mais l'amour de l'humanité que notre foi nous inspire doit suffire pour nous faire accomplir librement et de tout notre cœur notre devoir social. Et dans l'accomplissement de ce devoir

[1] Un disciple de R. Akiba tomba malade. A cette nouvelle, Akiba accourt, il aère la chambre, lave le malade, le masse de ses mains : « Rabbi, tu m'as rendu » la vie, s'écria le disciple ». Sortant de la maison, Akiba se mit à prêcher : « Quiconque ne visite pas le malade se rend moralement coupable d'homicide ». (*Ibid.*)

[2] *Baba Batra*, 8; *Tos. Teroumot*, I, 26.

[3] Même la veille du Sabbat, *ibid.*

social, l'amour est plus doux, l'amour est plus fécond, l'amour est lumineux et bienfaisant : il guérit et console celui qui souffre et, en même temps, le soulage, et celui qui obéit à son divin esprit sent éclore dans son cœur les pensées les plus sereines, les joies les plus pures, le seul bonheur durable [1] ! Voilà pourquoi, à côté de l'œuvre commune, générale, dont l'institution est obligatoire dans toute communauté juive, ont été semées, sont écloses, se sont épanouies tant d'œuvres variées; chacun, selon l'impulsion de son cœur, donnant son activité, son intelligence, sa pensée, son âme, à telle conception particulière des devoirs qu'ordonne la fraternité humaine. De là toutes ces associations, ces confréries où se groupent, dans nos communautés, hommes, femmes, jeunes gens, jeunes filles, d'après leurs sympathies communes pour tel genre d'assistance, chacune s'assignant comme un département de la charité et s'y consacrant, s'y dévouant comme à son œuvre propre; ces sociétés mutuelles de riches et de pauvres qui ne sont mutuelles que pour que le riche puisse secourir le pauvre sans que celui-là s'aperçoive qu'il est secouru, qui font le bien avec tant d'ingéniosité, disons plutôt avec tant de génie. La communauté israélite de Paris en possède près de quarante, dont une seule, la principale, il est vrai, *la Bienfaisante israélite,* compte près de quinze cents membres, mais ne compte pas ses bienfaits !

VI

Mesdames et Messieurs ! le judaïsme n'a pas inventé la charité. Bien qu'il l'ait admirablement enseignée, il lui semblerait outrecuidant, profondément injuste de lui donner la qualification de juive, comme s'il voulait en revendiquer le monopole exclusif, aux dépens d'autres conceptions de la solidarité religieuses, philosophiques ou simplement humaines. Il s'est plu à dire, au contraire (et c'est un mérite qu'il est de toute justice de faire res-

[1] והיה מעשה הצדקה שלום ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם.
Isaïe, XXII, 17.

sortir), qu'elle est accessible à tous les peuples[1], comme il a rendu accessible l'immortalité bienheureuse qu'il a rêvée à tous les justes, aux hommes vertueux de toutes les races[2]; mais il a eu la gloire de faire de la charité, non pas seulement la base de sa constitution religieuse et nationale, mais d'en faire un art[3], le plus grand de tous les arts[4], le seul digne de son application, de son culte, de ses hommages[5], le seul qui procure à l'âme les sentiments de sa noblesse, de sa divine origine, qui l'élève réellement au-dessus d'elle-même[6].

Je ne sais, Mesdames et Messieurs, si cette définition a déjà été donnée : la vertu, il me semble, est une harmonie parfaite de tous les devoirs de l'existence. Les renoncements à la vie qui, ailleurs, sont prônés comme l'idéal de la vertu, les renoncements à la vie qui sont, en même temps, des renoncements à des devoirs positifs et sacrés, ne sont pas, pour nous, l'idéal d'une vie sainte ni surtout la condition de l'accomplissement du devoir social de l'assistance. C'est, d'ailleurs, dispenser les autres de leur part contributive à ce devoir social, ce qui n'est pas un bien non plus. Il en est de notre fortune, qui n'est pas entièrement à nous, qui appartient aussi aux nôtres, qui est une œuvre de travail, de persévérance commune, et qui est la provision de l'avenir, comme il en est de notre personne : nous n'avons pas le droit de renoncer entièrement à notre bien, même envers le malheureux. Certains, R. Yeschébab, R. Akiba[7]

[1] *Baba Batra*, 10, à propos du verset des Prov., XIV, 34, צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת « la bienveillance élève la nation et la charité est pour (toutes) les nations le sacrifice d'expiation », R. Yohanan b. Zakkaï et ses disciples rendent hommage, à l'envi, à la charité des gentils.

[2] *Tosifta Sanhédrin*, XIII, 2, R. Josua dit : « Les justes parmi les payens ont part à la vie future .»

[3] Il n'est pas dit : « Heureux celui qui *donne* aux pauvres », mais « heureux celui qui emploie toute son intelligence pour le pauvre ». Ps. XXXIX, *Baba Batra*, *ibid.*

[4] « Dieu vit que la lumière était belle ; ce qui est beau comme la lumière divine, ce sont les œuvres des gens de bien » (*Bereschit Rabba*).

[5] Michée, VI, 8 ; Psaumes, CVI, 3 ; CXI, CXII, 1-4, 9.

[6] *Sota*, 14*a* : Il est dit dans la Loi : « vous marcherez après Dieu ». Pratiquer, en toute circonstance, la miséricorde envers celui qui souffre, c'est marcher après Dieu.

[7] *Péa*, 21*b*.

même, voulurent se dépouiller de tout leur bien, devenir volontairement pauvres pour secourir les pauvres : les sages ne le permirent pas, fixèrent une limite même aux prodigalités de la charité [1]. Cette limite n'est pas étroite et permet aux âmes les plus détachées d'elles-mêmes de donner libre carrière à tous les élans de leur généreuse nature. Nos sages eurent-ils tort? Devaient-ils permettre à tout homme de se dépouiller du fardeau de la propriété pour vivre avec l'heureuse insouciance des « oiseaux du ciel qui ne sèment ni ne moissonnent et n'amassent rien dans leurs greniers », et attendre que le Père céleste, qui a soin des oiseaux, les nourrît [2]? Ou bien devaient-ils prescrire de tout mettre en commun, abolir la propriété individuelle [3], abolir en même temps la famille, créer des sociétés où il n'y aurait plus ni époux, ni épouses, ni parents, ni enfants, où l'on s'abandonnerait, corps et biens, à des chefs entre les mains desquels on abdiquerait intelligence et volonté, ainsi que l'avaient fait peut-être les sociétés esséniennes, ainsi que le firent ou essayèrent de le faire les sociétés religieuses qui se formèrent à l'exemple des Esséniens? Les Pharisiens ne crurent pas que tel était leur devoir, et je ne pense pas que le monde leur donne tort.

Mais si la sagesse et la prévoyance doivent présider à tous les actes de la vie et gouverner même les élans de la charité, la charité est néanmoins une de ces choses qui, d'après le Talmud, n'ont point de limites [4]. Elle a des devoirs pour les riches, elle doit leur rappeler sans cesse l'égalité humaine, la fraternité qui les unit avec le pauvre; elle a des devoirs aussi pour les pauvres, elle doit les apprendre qu'ils se doivent assistance les uns aux autres [5], leur dire en outre, que si l'assistance d'autrui ne dégrade pas celui qui en

[1] *Ibid.* et *Baba Batra*, 10.

[2] Mathieu, VI, 27; Luc, XII, 24.

[3] « Celui qui dit : ce qui est à moi est à toi, ce qui est à toi est à moi est ignorant » (Mischna, *Abot*, V, 10). Voir Actes des Apôtres, IV, fin et 1-10, l'épisode d'Ananie et Saphire. Ils sont maudits par l'apôtre Pierre et rent subitement pour lui avoir caché qu'ils avaient gardé pour eux le produit la vente d'un de leurs champs. Le reste de leur fortune, ils l'avaient mis pieds des apôtres.

[4] *Mischna*

[5] *Ibid.*

même, voulurent se dépouiller de tout leur bien, devenir volontairement pauvres pour secourir les pauvres : les sages ne le permirent pas, fixèrent une limite même aux prodigalités de la charité [1]. Cette limite n'est pas étroite et permet aux âmes les plus détachées d'elles-mêmes de donner libre carrière à tous les élans de leur généreuse nature. Nos sages eurent-ils tort? Devaient-ils permettre à tout homme de se dépouiller du fardeau de la propriété pour vivre avec l'heureuse insouciance des « oiseaux du ciel qui ne sèment ni ne moissonnent et n'amassent rien dans leurs greniers », et attendre que le Père céleste, qui a soin des oiseaux, les nourrit [2]? Ou bien devaient-ils prescrire de tout mettre en commun, abolir la propriété individuelle [3], abolir en même temps la famille, créer des sociétés où il n'y aurait plus ni époux, ni épouses, ni parents, ni enfants, où l'on s'abandonnerait, corps et biens, à des chefs entre les mains desquels on abdiquerait intelligence et volonté, ainsi que l'avaient fait peut-être les sociétés esséniennes, ainsi que le firent ou essayèrent de le faire les sociétés religieuses qui se formèrent à l'exemple des Esséniens? Les Pharisiens ne crurent pas que tel était leur devoir, et je ne pense pas que le monde leur donne tort.

Mais si la sagesse et la prévoyance doivent présider à tous les actes de la vie et gouverner même les élans de la charité, la charité est néanmoins une de ces choses qui, d'après le Talmud, n'ont point de limites [4]. Elle a des devoirs pour les riches, elle doit leur rappeler sans cesse l'égalité humaine, la fraternité qui les unit avec le pauvre; elle a des devoirs aussi pour les pauvres, elle doit leur apprendre qu'ils se doivent assistance les uns aux autres [5], leur dire, en outre, que si l'assistance d'autrui ne dégrade pas celui qui en a

[1] *Ibid.* et *Baba Batra*, 10.

[2] Mathieu, VI, 27; Luc, XII, 24.

[3] « Celui qui dit : ce qui est à moi est à toi, ce qui est à toi est à moi est un ignorant » (Mischna, *Abot*, V, 10). Voir Actes des Apôtres, IV, fin et V, 1-10, l'épisode d'Ananie et Saphire. Ils sont maudits par l'apôtre Pierre et meurent subitement pour lui avoir caché qu'ils avaient gardé pour eux le produit de la vente d'un de leurs champs. Le reste de leur fortune, ils l'avaient mis aux pieds des apôtres.

[4] *Mischna Péa*, I, 4.

[5] *Guittin*, 7.

besoin, que si souffrir, si périr plutôt que d'y avoir recours, c'est d'une fierté coupable, d'une cruauté criminelle envers soi-même, c'est commettre un suicide dont on doit compte à Dieu [1], user, sans droit, de la pitié d'autrui, la tromper, est un crime que Dieu ne pardonne pas non plus [2]; que rien enfin n'est plus beau, rien n'est plus noble que de s'imposer des peines, de redoubler d'efforts, de se priver, afin de se suffire par son travail. Celui qui agit ainsi, c'est de lui que la Bible a dit : béni soit l'homme qui a foi en Dieu et qui met en Dieu son espoir [3]; que le travail n'est jamais vil [4], que tout travail ennoblit, qu'il est la source des plus grandes félicités [5]. Travailler, c'est prier, d'après le dicton populaire; mais, d'après le Talmud, travailler est plus que prier [6] !

L'œuvre de la charité exige beaucoup d'ouvriers [7]. Un seul ne pourrait l'accomplir, mais nul n'a le droit de se soustraire à sa tâche. Si grande qu'elle soit, elle ne saurait donc nous effrayer. Si nombreux que soient les pauvres chez nous, le problème du paupérisme ne nous tourmente pas [8]. Il se résout tous les jours. Innombrables sont chez nous les enfants pauvres qui, grâce à une assistance intelligente, sont devenus les chefs de puissantes et florissantes familles.

Oui, la charité est une de ces choses qui n'ont pas de limites. L'assistance juive a des devoirs envers tous, elle est obligatoire envers les vivants et envers les morts. Quiconque a vécu ici-bas, a aimé, a souffert, a ouvert les yeux à la lumière du jour, a droit, après sa mort, d'après la Loi juive, a droit, pour toujours,

[1] *Péa*, 21 *b*, « celui qui agit ainsi est son propre meurtrier ».

[2] *Mischna Péa*, VIII, 9 : celui qui, pour apitoyer son prochain, simule une infirmité n'arrivera pas au terme de ses jours sans être frappé de cette infirmité.

[3] Celui qui est dans le besoin et n'accepte rien aura la joie de secourir les autres (même Mischna).

[4] *Baba Batra*, 110.

[5] Psaumes, CXXVII, 2.

[6] *Berachot*, 18 *a*.

[7] La charité est un grand et ample vêtement pour lequel chacun fournit un fil (*Baba Batra*, 8).

[8] Chargé par le gouvernement français de faire un rapport sur l'hygiène et l'assistance en Belgique et en Hollande, M. le Dr Delvaille signale le développement extrêmement remarquable des œuvres de la communauté juive d'Amsterdam. Il le trouve exagéré. Je ne partage pas ses craintes.

aux quatre coudées nécessaires pour dormir, dans un éternel repos, son éternel sommeil et pour que ceux qui l'ont aimé ou qui l'ont seulement connu puissent venir, sur sa tombe, le faire vivre dans leur pensée et dans leur cœur. Tous ont droit au même respect pour leur enveloppe terrestre, tous, pauvres et riches, amis et inconnus ! C'est là encore que, dans nos idées, doit apparaître l'égalité par la fraternité. Le souverain pontife en Israël, sacré de la sainte onction, ne devait pas sortir du temple [1] et ne pas se rendre impur pour ensevelir son père ou sa mère, son frère ou sa sœur, son fils ou sa fille [2]. Mais s'il sortait de sa maison pour aller circoncire son fils, le faire entrer dans l'alliance d'Abraham, ou si même, se rendant au sanctuaire pour offrir le sacrifice pascal, il trouvait, sur son chemin, un mort abandonné, il devait oublier son fils, oublier le sacrifice pascal, oublier le sanctuaire, oublier la couronne de sainteté qu'il portait sur sa tête et, de ses mains consacrées, de ses mains qui portaient le pur encens dans le Saint des Saints, il devait enterrer le pauvre mort inconnu, le pauvre frère à l'abandon [3] !...

L'assistance dans la loi juive a des devoirs envers tous, elle est obligatoire même à l'égard de ceux qui ont violé toutes les lois ! Jamais la société n'a le droit de décliner sa solidarité même avec ceux qui ont transgressé les lois sur lesquelles repose l'ordre social. Vous connaissez, Mesdames et Messieurs, la cérémonie d'*Egla aroufa* : quand on trouve dans la campagne, dit la Bible [4], un cadavre percé de coups et qu'on ne sait pas qui l'a frappé, les premiers magistrats de la nation, le souverain pontife, les chefs du sanhédrin, sortant de Jérusalem, se rendent au lieu où a été trouvé le corps et recherchent quelle est la ville la plus proche. On fait venir alors les magistrats de cette ville. On se réunit dans le lit d'un torrent desséché, et tous les magistrats de la ville la plus rapprochée du cadavre se lavent les mains auprès de la victime et disent : « Nos mains n'ont pas versé ce sang et nos yeux n'ont pas vu... »

Qui donc, dit le Talmud, commentant les paroles de cette émou-

[1] *Mischna Péa*, I, 1 ; Lévit., XXI, 32.
[2] *Ibid.*, 10.
[3] *Sanhédrin*, 19.
[4] Deutér., XXI, 1-9.

vante scène, qui donc soupçonnerait de ce crime d'assassinat les anciens de la ville et de quoi ont-ils à se justifier [1]?...

Ce mort que personne n'avait vu, que personne ne connaît, dont aucun parent ne réclame la vengeance, c'était, sans doute, un malfaiteur vivant dans un isolement sauvage et qui, attaquant un passant dans la nuit, a succombé sous les coups de celui qui se défendait [2]!...

« Nos mains n'ont pas versé ce sang, nos yeux n'ont pas vu, » doivent dire les magistrats de la cité, nos yeux n'ont pas vu la » misère de cet homme qui, dans la détresse de son âme, a été » poussé au crime. Sinon, nous l'aurions soutenu, nous l'aurions » sustenté, nous l'aurions réconforté, nous aurions essayé de faire » descendre peut-être un rayon de lumière jusqu'au fond des » ténèbres de son âme [3]...

Puis, les magistrats ayant fait cette confession, le pontife et les prêtres, joignant les mains, doivent dire : « Pardonne à ton peuple » Israël que tu as sauvé, ô Éternel, et ne fais pas retomber sur ton » peuple Israël le sang innocent!... » Le sang innocent, d'après le Talmud, c'est le sang de ce malheureux qui a vécu dans le désordre, dans le crime, qui a été victime de sa tentative homicide, mais qui, peut-être mieux guidé, aurait été un honnête homme, et c'est la société qui, par la bouche de ses magistrats, de ses prêtres, de son pontife, se reconnaît coupable et qui demande pardon à Dieu!

Mesdames et Messieurs! Telle est, d'après l'antique législation juive, l'assistance publique et privée. Ce n'est pas une œuvre politique inspirée uniquement par des vues plus ou moins égoïstes de préservation sociale. D'autre part, elle ne dépend d'aucun mythe, elle n'est rattachée à aucune idée mystique, elle n'est liée à aucun dogme, à moins que l'on considère comme un dogme cette foi qui est le principe absolu de la charité, l'essence de toutes ses prescriptions, son âme en quelque sorte, la foi au Père qui est au ciel et dont tous les hommes sans exception sont les enfants.

[1] *Mischna Sota*, VIII, 3.
[2] Voir Raschi sur la *Mischna*, 45 *b*.
[3] *Ibid.*

Cette loi ne nie pas la propriété, elle ne la condamne pas surtout : pour elle, la propriété est la condition même de la liberté, de l'individualité, de la constitution de la famille, mais, aux yeux de la loi, la propriété ne donne à celui qui possède qu'un droit relatif[1]. La loi veut en étendre les bienfaits autant que possible à tous les hommes. Elle n'aspire pas pourtant à une égalité absolue, chimérique, contraire à la nature, contraire, disons mieux, aux vues de la Providence. Essentiellement humaine, ne plaçant pas son idéal dans une région inaccessible, n'exigeant pas le sacrifice des devoirs ordinaires et indispensables à la marche et à la conservation de la société, elle procède directement de l'idée de justice : *Justice et charité*, *cédek* et *cedaka* sont, en hébreu, à la fois synonymes et homonymes. Elle aspire à l'égalité par la fraternité, et ainsi que le disait Hillel, מרבה צדקה מרבה שלום, est essentiellement une œuvre de paix, d'union et d'harmonie entre les hommes !

[1] Deutér., VIII, 17-18 : « Tu dirais en ton cœur c'est ma force et la puissance » de mon bras qui ont créé pour moi cette richesse... Et tu te souviendras que » c'est l'Eternel ton Dieu qui t'a donné la force pour créer cette richesse. »

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 25 FÉVRIER 1897.

Présidence de M. MAURICE VERNES, *président.*

M. le *Président* remercie le Comité de l'avoir désigné pour la présidence de la Société. Il exprime aux deux secrétaires la reconnaissance du Comité pour la part qu'ils ont prise à la séance de l'Assemblée générale.

M. *Schwab*, trésorier, expose le projet de budget pour l'année courante :

Recettes.	Cotisations	8,000 fr.
	Abonnements du Ministère	375
	Revenus du capital de fondation	2,200
	Vente par le libraire	1,000
	Part dans la vente de la *Gallia judaïca*	1,500
	Total	13,075 fr.

Dépenses.	Impression et droits d'auteurs	7,500 fr.
	Secrétaire de la rédaction et secrétaire adjoint	2,400
	Frais généraux et divers	1,000
	Total	10,900 fr.

L'exercice se soldera probablement par un excédent de recettes, si la Société ne met pas encore sous presse cette année la traduction des œuvres de Flavius Josèphe. Mais il y a lieu, en prévision des frais de cette publication, de ne pas affecter le solde éventuel à un autre objet.

Il est procédé à la nomination du Bureau. Sont élus :

MM. LEHMANN et Albert CAHEN, *vice-présidents* ;
Maurice BLOCH et Lucien LAZARD, *secrétaires* ;
Moïse SCHWAB, *trésorier*.

Sont nommés membres du Comité de publication :

MM. Abraham CAHEN, Hartwig DERENBOURG, J.-H. DREYFUSS, Zadoc KAHN et Théodore REINACH.

Sont reçus membres associés de la Société : MM. MITRANI, professeur à Cavala (Turquie), MENDEZ-PEREYRA, rabbin à New-York, Marc LÉVY, rabbin à Wissembourg, présentés par MM. Vernes, Zadoc Kahn et Israël Lévi.

M. *Lambert* fait une communication sur la *longueur des lignes dans les anciens manuscrits de la Bible*. Des observations sont présentées à ce sujet par MM. Vernes et Israël Lévi.

SÉANCE DU 29 AVRIL 1897.

Présidence de M. MAURICE VERNES, *président*.

M. *Théodore Reinach* exprime le vœu que les communications scientifiques faites aux séances du Conseil soient plus fréquentes, que le Bureau soit chargé de les provoquer, et que les membres de la Société qui aimeraient à prendre part à ces entretiens y soient invités spécialement.

M. *Zadoc Kahn* appuie cette proposition, qui répond à la destination de la Société. Il voudrait que les membres du Conseil fussent conviés, à tour de rôle, à faire des lectures qui seraient insérées intégralement ou résumées dans les procès-verbaux.

M. *Théodore Reinach* ajoute que, dans sa pensée, il s'agirait de mettre à l'ordre du jour certaines questions d'un intérêt général qui seraient portées à la connaissance de la Société.

MM. Albert Cahen et Lehmann se rallient à ce projet, qui est adopté à l'unanimité.

Ce programme sera mis à l'étude pour les détails d'organisation et mis à exécution l'hiver prochain.

M. le Président serait d'avis que les séances mensuelles eussent lieu dorénavant dans l'après-midi.

Cette question sera jointe à la précédente.

M. *Joseph Lehmann*, sur l'invitation du Conseil, fera une conférence au mois de mai sur l'*Assistance publique et privée chez les Juifs*.

Est reçu membre de la Société M. *Louis de Grandmaison*, archiviste d'Indre-et-Loire, présenté par MM. Bloch et Lazard.

M. *Schwab* rend compte de la communication qu'il a faite au Congrès des Sociétés savantes sur les *Inscriptions hébraïques de la France*.

M. *Vernes* signale un rapprochement entre un passage des Chroniques et deux textes des Évangiles.

Les Secrétaires :

Maurice BLOCH,

Lucien LAZARD.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, RUE DUPLESSIS, 59.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 28 OCTOBRE 1897.

Présidence de M. VERNES, *président.*

M. le Président adresse à M. J. Lehmann ses remerciements, au nom de la Société, pour la conférence si intéressante qu'il a faite au mois de mai.

Le Conseil décide qu'à l'avenir les séances administratives commenceront à huit heures, et qu'à huit heures et demie auront lieu les communications et discussions scientifiques, auxquelles seront conviés tous les membres de la Société qui manifesteront le désir d'y participer.

Les séances auront lieu, comme par le passé, le dernier jeudi du mois.

Le Conseil décide de dresser une liste de sujets qui méritent d'être traités. Cette liste sera communiquée aux Sociétaires.

Sujets proposés :

Par M. Salomon Reinach, *Une nouvelle théorie sur l'arche d'alliance*;

Par M. Vernes, *Jésus et la propagande chez les non israélites*;

Par M. L. Lazard, *Les Juifs convertis en France au moyen âge et leur rôle dans la population française*;

Par M. Théodore Reinach, 1° *De l'authenticité des fragments d'Hécatée d'Abdère relatifs aux Juifs*;

2° *De l'attitude du Judaïsme vis-à-vis de la critique biblique*;

Par M. Joseph Lehmann, 1° *De l'origine du rituel de prières primitif;*

2° *De la chronologie talmudique relative à la période du second Temple*;

Par M. Mayer Lambert, *De l'authenticité des documents dans le livre d'Ezra*;

Par M. Israël Lévi, 1° *L'intervention d'Antiochus Epiphane en Judée*;

2° *Le rôle de Juda Macchabée*;

3° *La croyance en la fin du monde dans le Talmud.*

SÉANCE DU 24 NOVEMBRE 1897.

Présidence de M. VERNES, *président.*

Le Conseil revient sur sa précédente décision et fixe à huit heures et quart l'ouverture des séances administratives.

M. Salomon Reinach propose de fondre la bibliothèque de la Société avec celle de l'Alliance israélite. La question sera mise à l'étude.

M. Salomon Reinach propose la publication d'une collection des textes relatifs aux peuples sémitiques dans l'antiquité. MM. Isidore Lévy et Hubert se chargeraient de ce travail.

Tout en se montrant favorable à cette entreprise, le Conseil décide qu'il sera statué à cet égard lorsque la situation financière de la Société le permettra.

L'ordre du jour appelle la communication de M. Salomon Reinach : *Une nouvelle théorie sur l'arche d'alliance.*

M. Salomon Reinach appelle l'attention sur un livre récent de M. Reichel, *Ueber vorhellenische Gœtterculte* (Vienne, 1897), dont il a rendu compte dans la *Revue critique* (1897, II, p. 389). M. Reichel a mis en évidence l'existence, à l'époque mycénienne, d'un « culte du trône », le trône (naturel ou fait de main d'homme) étant considéré comme le siège de la divinité invisible mais présente. L'arche d'alliance d'Israël doit être envisagée sous le même aspect :

c'est la chaise à porteur de la divinité en voyage. Il y avait quelque chose d'analogue dans l'armée de Xerxès, le char portant le trône sacré où pas un mortel ne devait s'asseoir (Hérodote, VII, 40).

M. Th. Reinach présente les objections suivantes : Il est parfaitement vrai que le trône divin a été chez beaucoup de peuples l'objet d'un culte avant qu'on fît des images de la divinité. Mais la comparaison de l'arche d'alliance avec un trône parait boiteuse. Les textes qui font descendre Iahvéh sur son arche trahissent un remaniement, tout au moins un changement d'idées. A l'origine et pendant longtemps l'arche a été une *caisse*, non un *siège*. Très probablement elle renfermait un emblème de la divinité.

Quelques observations sont encore présentées par *MM. Vernes*, *Zadoc Kahn* et *Abraham Cahen*.

SÉANCE DU 30 DÉCEMBRE 1897.

Présidence de M. J. LEHMANN, *président.*

Le Conseil fixe au samedi 29 janvier 1898 la date de la prochaine assemblée générale.

M. L. Lazard y lira le Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1897.

Sont reçus membres de la Société :

M. Gabriel PEREYRE, de Bayonne, présenté par MM. SCHWAB et Zadoc KAHN, à titre de membre actif ;

MM. le grand Rabbin GASTER, de Londres ; NAVON, directeur de l'École israélite de Galata ; S. POZNANSKI, rabbin à Varsovie ; les Bibliothèques des communautés israélites de Breslau, Kœnigsberg et Munich ; l'Israelit. Philanthropie de Francfort, présentés par MM. VERNES et SCHWAB, à titre d'associés étrangers.

L'ordre du jour appelle la communication de M. Théodore Reinach sur *L'authenticité des fragments d'Hécatée d'Abdère relatifs aux Juifs.*

Il faut, en résumé, dit M. Th. Reinach, faire trois parts dans les fragments qui nous sont parvenus sous le nom d'Hécatée d'Abdère :

1° Le grand fragment conservé par Diodore (*Textes*, n° 9) et qui paraît provenir de l'*Histoire d'Égypte* d'Hécatée. Il est d'une authenticité incontestable ; il prouve que, d'une manière générale, Hécatée avait des sentiments équitables envers les Juifs ;

2° Les fragments du livre sur Abraham (*Textes*, p. 236, D et E, très probablement aussi C). Ils sont non moins certainement l'œuvre d'un faussaire juif ;

3° Les fragments donnés par Josèphe dans le *Contre Apion* (*Textes*, p. 227 suiv., A et B), qui dérivent du Περὶ Ἰουδαίων. L'authenticité de cet ouvrage a été combattue dès l'antiquité, par Hérennius Philon (*Textes*, p. 157). Beaucoup de savants modernes sont de son avis. Moi-même, dans les *Textes*, j'ai laissé la question indécise, tout en penchant vers la thèse de l'interpolation partielle. Aujourd'hui, après un examen nouveau des fragments, je ne vois aucune objection sérieuse à admettre leur authenticité, du moins pour les phrases citées *textuellement* par Josèphe, car pour celles qu'il ne fait qu'analyser, il a pu parfois trop lire entre les lignes (comme il lui est arrivé pour Bérose). La preuve la plus certaine que nous ne sommes pas en présence d'un faux d'origine juive est la phrase (*Textes*, p. 231, § 6) sur les « myriades de Juifs transportés en Babylonie par les Perses ». Il s'agit là, non comme je l'avais cru, de la déportation des Juifs rebelles par Ochus (elle eut lieu en Hyrcanie), mais tout simplement de la captivité de Babylone, qu'Hécatée, dans son information superficielle, attribue aux Perses [1].

[1] Ce résumé sera développé dans un prochain article de la *Revue*.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME TRENTE-SIXIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1898

LA

RELATION DE JOSÈPHE

CONCERNANT ALEXANDRE LE GRAND

Ce serait peine inutile que vouloir prouver, par le récit de Josèphe sur le séjour d'Alexandre en Palestine, que ce grand roi, à qui tant de cités rapportaient leur fondation, est entré effectivement à Jérusalem et y a offert des sacrifices dans le temple. En effet, les relations des auteurs grecs et latins, qui consignent exactement toutes les entreprises conduites par Alexandre en personne et qui décrivent d'une manière si précise et si vivante sa marche le long de la côte phénico-philistine, sont muettes sur cette prétendue pointe en Judée. En outre, Arrien, chez qui nous devrions trouver au moins une brève mention de ce voyage à Jérusalem, indique clairement qu'Alexandre se rendit en sept jours de Gaza, d'où Josèphe prétend qu'il partit pour Jérusalem, à Péluse (*Anabase*, III, 1, 1) et qu'il avait hâte d'arriver en Egypte (Quinte-Curce, IV, 6, 30)[1]. Il n'est donc guère admissible que, surtout après son long arrêt devant Gaza, il ait trouvé le temps de se rendre en personne dans l'intérieur de la Palestine[2].

[1] Voir Hitzig, *Geschichte des Volkes Israel*, II, 324 et s., et la littérature indiquée dans Schürer, *Geschichte*, I, 138, note 1 ; enfin, Niese, *Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten*, I, 83, et Willrich, *Juden und Griechen*, p. 1 et suiv.

[2] Il serait sans doute possible qu'Alexandre, dans sa marche de Tyr à Gaza, eût visité Jérusalem ; cette hypothèse a pour elle ce détail que Gaza est située plus au sud que Jérusalem et le fait que Josèphe parle de la réception faite à Alexandre à Saphein, située au nord de Jérusalem. Mais ici aussi, il y a lieu d'exprimer les mêmes objections que pour le détour qu'il aurait fait en partant de Gaza. Voir plus loin.

Si ces graves considérations sont de nature à affaiblir la vraisemblance du récit des *Antiquités*, le chapitre entier de cet ouvrage n'est pas non plus conçu de façon à inspirer confiance. Il s'y trouve des contradictions et, dans la disposition des faits, des irrégularités qui prouvent indubitablement que le récit a été formé de l'assemblage de plusieurs relations différentes par le contenu, la valeur et l'origine.

Pourtant, il convient de faire remarquer que le silence des divers historiens sur ce point n'a pas par lui-même une importance telle qu'on doive refuser toute créance au récit si étendu de Josèphe et renoncer à en rechercher l'origine et la valeur. C'est ainsi que M. Schürer, par exemple, ne le considère pas comme historique quant aux détails, tout en admettant que le fait en lui-même n'est pas impossible ; mais le savant historien néglige d'appuyer la première partie de sa proposition sur aucune preuve tirée des sources et d'examiner, comme il le fait habituellement, les particularités du récit. Récemment, M. Willrich, dans le premier chapitre de son ouvrage consacré à la littérature judéo-hellénique, a essayé de résoudre ces questions si importantes au point de vue de la falsification historique, en étudiant l'origine et la tendance de la relation de Josèphe. Cependant, tout en examinant avec beaucoup de sagacité les débris qui restent de la littérature judéo-alexandrine, qui forme une des principales sources de Josèphe pour l'époque des Ptolémée, il n'apporte pas dans son étude une critique personnelle assez sérieuse ni ne sait s'élever assez au-dessus de l'esprit de parti pour arriver à un résultat vraiment scientifique : « Il n'y a pas à douter, dit-il (p. 10), que, pour l'auteur du passage des *Antiquités*, XI, 8, 5, c'est Marcus Agrippa, l'ami de l'empereur Auguste, en l'an 15 avant J.-Ch., qui a servi de modèle pour Alexandre, et que tout le récit de Josèphe reflète la lutte entre les Samaritains et les Juifs sous le procurateur Cumanus en l'an 52 après J.-Ch. » La méthode qui le conduit à cette conclusion, qu'il prétend incontestable, et à d'autres conclusions analogues est un fâcheux résultat de son éducation philologique et historique et montre bien comment les préjugés peuvent troubler les facultés de l'esprit, même chez les savants. Nous ne voulons pas nous arrêter plus longtemps sur ce point; nous nous proposons seulement de montrer les diverses parties dont se compose la relation de Josèphe, d'étudier celle-ci autant que possible au point de vue de ses sources et d'en déterminer la tendance et l'époque de la composition.

I

LA RELATION SAMARITAINE ET LA RELATION JUIVE AU SUJET D'ALEXANDRE.

Un coup d'œil superficiel jeté sur le récit des *Antiquités*, XI, 8, permet d'y distinguer immédiatement trois parties.

L'une traite de Sanballat et de son gendre Manassé et des rapports de Sanballat avec Alexandre ; la deuxième partie traite des rapports du grand-prêtre Jaddua et des Juifs avec ce même monarque ; la troisième contient une courte description de l'expédition des Macédoniens contre les Perses. Fait digne de remarque, ces trois parties peuvent être disjointes sans difficulté. Elles nous donnent un récit d'ensemble des expéditions et des victoires d'Alexandre depuis le moment où il a passé l'Hellespont jusqu'à son invasion de la Pamphylie, *Ant.*, XI, 8, 1 [1] ; dans 8, 3 (§ 313-314 de l'éd. Niese) nous avons ensuite les mesures prises par Darius ; § 316, la défaite de l'armée persane ; le § 317 raconte la marche d'Alexandre sur la Phénicie jusqu'au siège de Tyr ; le § 320 décrit la prise de cette ville et l'expédition contre Gaza en même temps qu'il nomme le général perse qui défendait cette cité. Josèphe ne fait pas d'autre mention des expéditions d'Alexandre, ce qui s'explique par le fait que l'auteur ne s'intéressait qu'aux événements antérieurs à l'entrée d'Alexandre en Palestine. Il raconte donc sous une forme très concise toute l'histoire de la guerre en Asie jusqu'à Gaza et pas plus loin. Une seule chose dérange l'enchaînement du récit, devenu continu par suite de l'élimination de certains passages, et éveille ainsi des doutes sur l'achèvement définitif et l'unité de la composition, affirmés par M. Willrich (p. 6). En effet, après avoir annoncé, 8, 3 (§ 320), l'arrivée d'Alexandre devant Gaza, Josèphe dit, 8, 4 (§ 325) : « Après sept mois passés au siège de Tyr et deux mois au siège de Gaza, Sanballat mourut, et Alexandre, ayant conquis Gaza, s'avança à marches forcées vers Jérusalem. » Les dates sont si précises qu'elles peuvent être tenues

[1] L'énumération des provinces conquises n'est pas complète, car il manque la Pisidie. Ensuite, le passage se termine par les mots καθὼς ἐν ἄλλοις δεδήλωται, que Josèphe emploie principalement dans le récit de l'histoire non-juive et qui indiquent qu'il s'est borné à reproduire ce qui intéressait seul le sujet, bien qu'il en sût davantage. Cf. à ce propos mon article dans *Jewish Quarterly Review*, IX, p. 318 et suiv., et Unger, dans *Sitzungsberichten der bayerischen Academie*, 1897, p. 233 et suiv.

pour des indications précieuses à côté des autres renseignements déjà mentionnés sur Alexandre. On peut seulement se demander pourquoi ces dates se trouvent ici au lieu d'être à leur vraie place, ou, pour parler plus exactement, pourquoi l'auteur a répété en partie le récit de la conquête de Tyr. Il faut probablement en chercher la raison dans les événements qui sont rapportés en connexité avec le récit en question, c'est à dire la mort de Sanballat, dont la relation forme le noyau du récit.

Nous avons déjà remarqué que ce sont les intrigues de Sanballat qui forment le contenu d'une partie de la relation qui nous intéresse. Il faut dès à présent appeler l'attention sur ce point que, dans tout le récit de 8, 1, jusqu'à la fin de 8, 5, il n'est pas dit un seul mot contre les Samaritains eux-mêmes et qu'il n'en est même pas fait mention. Il est question exclusivement du gendre du gouverneur Sanballat, Manassé, et de ses rapports avec son beau-père; Manassé est le personnage principal autour duquel tout se meut et qui fait agir également Sanballat. Le récit commence par exposer la position de Manassé à Jérusalem, puis rapporte sa déclaration touchant Sanballat et la réponse décisive de ce dernier, et, enfin, raconte comment Manassé et son parti s'éloignèrent de Jérusalem pour se rendre auprès de Sanballat. Dans 8, 3, l'auteur raconte les démarches de Sanballat pour accomplir la promesse qu'il avait faite à son gendre de lui assurer la dignité de grand-prêtre. Il espérait l'obtenir de Darius, mais, quand celui-ci fut défait, Sanballat se détacha de lui pour embrasser la cause d'Alexandre (8, 4), et cela, comme il est dit formellement, au début du siège de Tyr. C'est pendant ce siège qu'il atteignit son but; il mourut après les sept mois du siège de Tyr et les deux mois de celui de Gaza. Ce détail chronologique, donné par Josèphe, que Sanballat se rendit auprès d'Alexandre lorsqu'il commença à assiéger Tyr, se concilie difficilement avec la succession des faits racontés par notre auteur. En effet, quelques lignes auparavant, là où est mentionné l'échange de lettres entre Alexandre et Jaddua, Josèphe rapporte déjà la conquête de Tyr et le siège de Gaza; il y est donc déjà question d'événements postérieurs à ceux qu'il raconte dans notre chapitre. Comme il est impossible d'accuser Josèphe de légèreté et qu'il est certain que Νομίσας δὲ καιρὸν ἐπιτήδειον ἔχειν ὁ Σανβαλλάτης τῆς ἐπιβολῆς Δαρείου μὲν ἀπέγνω (8, 4, § 321) n'est pas la suite de ce qui précède immédiatement, mais du récit de 8, 3 (§ 316) relatif aux défaites de Darius et à la marche en avant d'Alexandre en Syrie, il en résulte que nous avons ici deux relations juxtaposées. Or, nous avons déjà vu qu'une autre mention se trouvant

à la fin du récit de Sanballat, et concernant la durée du siège de Tyr, dérange également l'unité du récit. Il résulte de ces deux constatations que la mention de l'échange de lettres entre Jaddua et Alexandre n'est pas à sa place véritable et interrompt fâcheusement la relation sur Sanballat. Si nous éliminons ce passage, les récits se suivront ainsi : « Alexandre s'avança alors en Syrie, prit Damas, assiégea Tyr (8, 3)... Sanballat jugea cette situation favorable à l'exécution de son projet, etc. (8, 4). » Nous voyons par là que le récit de Josèphe se compose d'une relation sur Sanballat et d'une autre traitant de Jaddua, et que la première est interrompue par un paragraphe qu'on y a ajouté de la seconde. Comme celle-ci traite d'événements qui se passèrent à la même époque que les faits racontés dans la première relation, et comme ces événements, malgré leur simultanéité, sont décrits dans deux relations différentes, on peut en conclure que les deux récits sont indépendants l'un de l'autre et, autant que l'analyse que nous en avons faite ici autorise un jugement, qu'ils ne peuvent guère provenir d'un seul et même auteur. La réunion des deux relations peut être attribuée à Josèphe lui-même, qui, comme nous aurons encore l'occasion de le voir, a encore apporté d'autres remaniements aux récits qu'il a utilisés, ou bien elle a pu déjà exister avant lui. Le but du récit concernant Sanballat, qui est le seul que nous ayons examiné jusqu'ici, peut être déduit avec vraisemblance du contenu : c'est le désir de Sanballat de construire, pour son gendre Manassé, un temple dont celui-ci pourrait être le grand-prêtre. L'auteur n'a pas voulu se contenter de donner simplement cette indication en passant, pour se consacrer plus particulièrement à l'exposition des campagnes d'Alexandre ; cela ressort de l'ensemble de la relation, du commencement à la fin, et surtout de la conclusion qui, après le récit de la construction du sanctuaire, ne mentionne plus que la mort de Sanballat. C'est que l'intention de l'auteur était probablement de donner l'histoire de l'origine du temple du mont Garizim.

La troisième partie de l'histoire d'Alexandre, dans *Antiquités*, XI, 8, traite, comme nous l'avons déjà dit, des rapports du grand-prêtre de Jérusalem avec le roi. D'abord, l'auteur rapporte la lettre d'Alexandre à Jaddua, le sommant de se soumettre et de mettre à sa disposition des soldats et des vivres, ensuite la réponse négative du grand-prêtre et la menace provoquée par celle-ci de la part d'Alexandre. C'est cette relation qui interrompt le récit concernant Sanballat et qui, comparée aux détails de ce récit, donne lieu à des constatations intéressantes. Tout d'abord nous devons signaler brièvement une première dif-

ficulté. Alexandre menace de châtier le grand-prêtre, aussitôt qu'il en aura fini avec Tyr. Pourtant, cette ville une fois prise, Alexandre ne marche pas contre Jérusalem, mais contre Gaza, et notre auteur omet de dire pourquoi le roi a renoncé à son projet. Ce silence nous paraît encore moins compréhensible si nous réfléchissons qu'il aurait été plus vraisemblable qu'Alexandre marchât de Tyr, le long de la côte, jusqu'à Joppé et de là sur Jérusalem, plutôt que de partir de Gaza, qui est située plus au sud. Il me semble donc que, d'après le récit primitif que Josèphe a eu sous les yeux, Alexandre s'est rendu effectivement, comme il avait menacé de le faire, de Tyr à Jérusalem et que c'est le compilateur, en refondant maladroitement ce récit, qui a indiqué Gaza comme point de départ d'Alexandre. Il est vrai que cette opinion est contredite par la fin du récit qui nous montre Alexandre marchant de Tyr contre Gaza et commençant le siège de cette dernière ville. Mais si l'on tient compte des considérations ci-dessus indiquées et qui seront encore corroborées par une autre, cette fin doit être regardée comme étrangère au récit concernant Jaddua [1], tandis que la remarque de 8, 4 (§ 325) : « Alexandre, après avoir pris Gaza, marcha contre Jérusalem », ne peut être expliquée que comme une intercalation de celui qui a remanié ces récits.

En tout cas, nous voyons Sanballat, comme Jaddua, en rapports avec Alexandre à Tyr, le premier en personne, l'autre, par correspondance. Ces rapports ont-ils réellement existé et ne sont-ils pas imaginés d'après la vraisemblance? Car Alexandre avait, en effet, consacré les loisirs que lui laissait le siège de Tyr à préparer la soumission des populations syriennes [2]. Or, si la dernière hypothèse est vraie et si nous sommes en présence d'une fiction partielle, qu'y a-t-il au fond de cette histoire de Sanballat et de Jaddua mis en scène simultanément, quoique de façon si différente? Droysen (*Geschichte des Hellenismus*, III, 2, 201 et suiv.) prouve qu'Alexandre aurait séjourné dans diverses parties de la Palestine, à Jéricho en deçà du Jourdain et, au delà, à Dium et à Gérasa, ce qui serait en faveur de la véracité de la relation de Josèphe. Willrich (p. 18 et suiv.) a contesté avec raison la force probante des passages cités par cet auteur. Car, dit-il, si Pline (*Hist. Nat.*, XII, 25, § 117), en décrivant les plantations de baume de Jéricho, dit : « Alexandro Magno res ibi gerente toto

[1] Il est certain que ce récit n'a pas parlé de la marche d'Alexandre contre Jérusalem, puisque nous voyons qu'il ne s'occupe que de Sanballat ; la phrase de 8, 4 (§ 325) : « Alexandre, après la prise de Gaza, marcha à la hâte contre Jérusalem », n'en fait donc plus partie.

[2] Droysen, I, 288 ; Niese, I, 80.

die æstivo unam concham impleri justum erat », cette mention n'est faite très probablement que pour déterminer exactement la date. Mais il eût dû encore faire remarquer que Pline, en ce qui concerne les plantations de baume de Jéricho, copie textuellement Théophraste[1] ; il est donc vraisemblable que le renseignement qu'il lui a emprunté concernant Alexandre provient d'une source presque contemporaine de ce roi. A supposer même qu'Alexandre ne fût pas à Jéricho, ses soldats y furent sûrement, et c'est sous leur protection que les savants qui suivaient l'armée ont pu s'y livrer à leurs recherches. L'assertion de l'*Etymologicum Magnum* que Gérasa fut fondée par Alexandre et celle d'Etienne de Byzance relativement à Dium[2] ont une valeur histotorique, malgré la fausse étymologie donnée à propos de la première ; elles indiquent, en tout cas, que ces deux villes ont été fondées par les généraux qui commandaient dans les environs. De même, M. Willrich (p. 17), sur la foi du Syncelle et d'Eusèbe, montre que Samarie fut transformée en colonie macédonienne par Perdiccas, sur l'ordre d'Alexandre. Il est donc clair que les généraux ou gouverneurs d'Alexandre ont séjourné dans diverses régions de la Palestine. Il est vrai que tout cela a pu avoir lieu après qu'Alexandre eut quitté la Syrie, pendant les années d'administration. Toutefois, les rares renseignements que nous avons sur la prise de la Syrie laissent supposer que la Palestine aussi dut être conquise par les armes macédoniennes. Car Arrien (II, 20, 4) raconte qu'Alexandre employa le temps nécessité par les préparatifs du siège de Tyr à faire une incursion chez les Arabes de l'Anti-Liban ; de même Quinte-Curce (IV, 3, 1). Déjà précédemment la Célésyrie, qui a Damas pour capitale, avait été attribuée à Parménion et conquise par lui (Quinte-Curce, IV, 2, 1 ; cf. Arrien, II, 13, 7). On voit par là qu'Alexandre avait envoyé en avant une troupe pour s'emparer des alentours de la ville, qu'il prévoyait devoir l'arrêter assez longtemps. Des faits analogues ont pu se passer pendant le siège de Gaza, et, en effet, Arrien (II, 25, 4) rapporte que le reste de la Syrie, nommée Palestine, était déjà tombé au pouvoir d'Alexandre, avant que Gaza ne se fût rendue. Comme, d'autre part, Arrien raconte la marche rapide d'Alexandre contre Gaza, il est clair que Samarie et Jérusalem avaient déjà dû tomber au pouvoir des Macédoniens pendant le siège de Tyr. Le silence des chroniqueurs permet de supposer qu'elles se soumirent sans résistance. La relation concernant San-

[1] Voir Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, p. 110, note 1 ; Reinach, *Textes d'auteurs grecs*, 275, note 1 ; Schürer, I, 313, note 36.

[2] Voir Schürer, II, 100, note 241, et 102, et Quinte-Curce, IV, 5, 13.

ballat répondrait donc à la réalité ; mais s'il est permis d'établir des conclusions d'après la vraisemblance, la relation concernant Jérusalem devrait quand même son origine à la fiction. Pourquoi cette fiction ?

Il faut d'abord encore examiner dans quels rapports la partie du chapitre de Josèphe dont nous avons parlé en premier lieu, c'est-à-dire la description des campagnes d'Alexandre, se trouve vis-à-vis des deux autres : fait-elle partie du récit consacré à Sanballat et à Manassé ou de celui qui se rapporte à Jaddua, ou bien a-t-elle été intercalée par Josèphe, comme un supplément destiné à résumer toute cette histoire? Cette dernière hypothèse s'applique, selon toute vraisemblance, à 8, 1, le paragraphe d'introduction au récit des victoires d'Alexandre en Asie-Mineure ; en effet, on reconnaît que ce paragraphe est de la main de Josèphe, non seulement à la phrase finale καθὼς ἐν ἄλλοις δεδήλωται, mais encore à ce que son contenu n'a aucun lien avec les événements rapportés ici. Par contre, 8, 2, forme la suite immédiate de 7, 2. Aucun de ces deux indices ne se trouve dans les morceaux intercalés dans le récit lui-même, de sorte qu'ils ne peuvent guère être attribués à Josèphe. Car, si dans 8, 3 (§ 313-314), nous essayons d'éliminer la description des pertes subies par Darius, nous aurons dans l'histoire de Sanballat une lacune sérieuse, et ses actes ultérieurs deviennent tout à fait incompréhensibles. Le paragraphe 315, le seul qui, dans ce morceau, traite de Sanballat, ainsi que le passage Δαρείου δόντος, dans 8, 2 (§ 314), supposent l'exposé des rapports de Sanballat avec Darius. Nous sommes donc ainsi amenés à reconnaître que les renseignements concernant Darius font partie intégrante et indispensable du récit relatif à Sanballat. Il en résulte, avec vraisemblance, que le dernier paragraphe de 8, 6, quoique séparé du récit de Sanballat par un long morceau, en fait également partie. Car il parle des troupes amenées par Sanballat à Alexandre, dont il est question dans 8, 4, et on ne le comprend que grâce aux explications données en cet endroit, tandis que ce passage n'a rien de commun avec les détails rapportés immédiatement avant. Du reste, il s'adapte fort bien comme suite à la nouvelle de la mort dans 8, 4 (§ 325).

Une autre considération nous fait encore croire que les détails concernant Alexandre et Darius appartiennent à l'histoire de Sanballat. En effet, si on compare celle-ci avec le récit relatif à Jaddua, au point de vue particulier des indications qu'ils contiennent au sujet des rapports d'Alexandre et de Darius, on constate aussitôt que l'histoire de Jaddua, quoique égale en étendue à l'autre histoire, ne contient pas même un mot sur les entreprises et les

victoires d'Alexandre, rien enfin qui soit en dehors des événements qui eurent pour théâtre la Judée [1]. Par contre, le récit concernant Sanballat contient une description exacte, quoique brève, des préparatifs et des défaites de Darius ; cette description est bien plus longue toutefois que cela n'est nécessaire pour l'intelligence des résolutions de Sanballat. Il en résulte que nous ne pouvons guère attribuer ces renseignements au chapitre relatif aux rapports d'Alexandre avec les Jérusalémites, mais au chapitre concernant Sanballat, où ils se trouvent effectivement. Il est vrai qu'il ne s'ensuit pas que ces détails sur Darius se soient trouvés sous la forme qu'ils ont actuellement dans la source où Josèphe a puisé. Il est plus vraisemblable que Josèphe a ajouté ici beaucoup de détails empruntés à l'ouvrage historique qu'il a utilisé dans 8, 1. Mais, comme une grande partie de ces détails sont nécessaires, ainsi que nous l'avons déjà montré, pour l'intelligence de la conduite de Sanballat, il faut qu'ils se soient trouvés à cette place avec des renseignements de même nature qui s'adaptaient mieux au contexte. L'auteur de ce récit était donc familiarisé avec l'histoire des victoires d'Alexandre dans l'Asie antérieure, et on ne peut déterminer les modifications qu'il a apportées au texte qu'il avait sous les yeux pour le faire cadrer avec ses propres récits. Il semblerait plutôt que c'est le contraire qui fut vrai et qu'il a pris les événements arrivés du temps d'Alexandre en Phénicie comme cadre fixe pour y introduire habilement ses propres matériaux. Car, malgré toutes les tentatives d'interprétation, on ne peut nier que Sanballat, qui disposait des pouvoirs mentionnés chez Josèphe [2], était un contemporain de Néhémie [3], et, comme il n'est guère pos-

[1] Cette constatation est une nouvelle preuve que la mention si précise concernant le siège de Gaza, à la fin de 8, 3, ne fait pas partie du récit de Jaddua, mais a été probablement intercalée par Josèphe. Originellement, il devait y avoir, à la place de cette mention, une autre, qu'il a remplacée par cette indication plus exacte.

[2] Il faut s'en tenir fermement à ce que Wellhausen fait justement ressortir (*Israël. u. jüd. Geschichte*, p. 148, note 1) : c'est que Samarie était païenne, qu'elle n'était pas en relation avec les Samaritains et était le siège de fonctionnaires persans. Nous n'avons pas de renseignements sur ces derniers à l'époque d'Alexandre, mais il me semble probable que l'auteur de ce récit a emprunté à une source qu'il avait sous les yeux des traits relatifs au gouverneur persan de Samarie qu'il a prêtés à Sanballat, afin de pouvoir y rattacher l'origine du sanctuaire sur le Garizim. Toutefois, Wellhausen, en désignant Sanballat comme satrape des Sichémites, et en s'en référant à ce sujet à Josèphe, commet une inexactitude, car celui-ci ne parle nulle part des Samaritains et de Sichem, et, de plus, il est difficile de croire que la petite ville de Sichem fût le siège d'une satrapie.

[3] Wellhausen (*ibid.*, p. 148, note 2) identifie Sanballat avec le contemporain de Néhémie, qui, il est vrai, n'est désigné nulle part comme gouverneur persan, mais qui était certainement en rapports avec lui, comme on le voit par Néh., III, 34. D'après cela, l'auteur avait fait du fils de Joïada un frère de Jaddua, et il avait encore fait de plus graves accrocs à la chronologie en présentant Jaddua et San-

sanctuaires respectifs de Palestine et, dans *Antiquités*, XIII, 4, 4, Josèphe ajoute que cette querelle avait été portée devant le roi lui-même. Quoique la valeur de ces indications soit fortement contestée et même niée complètement, le fait même de la dispute ne peut être considéré comme une invention. En tous cas, il faut reconnaître qu'elles confirment les résultats acquis, et nous pouvons admettre qu'il y eut sur cette question une polémique littéraire qui a donné naissance aux récits de Josèphe. Il n'est pas possible de déterminer à quelle époque la relation samaritaine s'est formée, vu l'absence de tout indice à ce sujet; Josèphe dit (*Ant.*, XIII, 4, 4) que la dispute eut lieu sous Ptolémée Philométor, mais son assertion doit être considérée comme douteuse, tant qu'il n'y aura pas d'autre preuve à l'appui. Si on peut prendre en considération ce fait que, d'après notre relation, le temple existait alors encore sur le mont Garizim, cette relation doit remonter à l'an 128 avant J.-C., époque où régnait Ptolémée Physcon; cependant rien ne le prouve.

Après avoir étudié de près le récit concernant Sanballat, voyons maintenant celui qui concerne Jaddua. Quoiqu'il nous apparaisse comme le chef suprême des Juifs dans Jérusalem, que ce soit à lui qu'Alexandre écrit pour obtenir leur soumission, qu'il lui réponde et se place à la tête du cortège pour le recevoir à Jérusalem, où il continue à négocier avec lui, on ne dit nulle part, dans tout le chapitre, qu'il était accompagné de soldats. C'est que l'auteur veut nous faire voir que le grand-prêtre s'appuie, non sur une armée, mais sur la foi en Dieu, qui le pousse à ouvrir toutes les portes de la ville et qui lui vaut d'être glorifié en même temps que tout le peuple juif. On pourrait considérer comme intentionnel ce contraste avec la conduite de Sanballat, décrite dans la première relation, si l'on était sûr que celle-ci était déjà sous les yeux de l'auteur de notre récit. En examinant si cette opposition se retrouve encore en d'autres traits du récit, nous découvrons un fait intéressant. Sanballat, pour atteindre son but, ne craint pas de faire défection à son prince, qu'il abandonne dans le malheur [1]. Jaddua, au contraire, malgré les menaces d'Alexandre, n'abandonne pas le parti de Darius, parce qu'il a juré de ne pas porter les armes contre lui. La fidélité de Jaddua n'aurait-elle pas été opposée intentionnellement à la défection de Sanballat déterminée par l'ambition? Ce point mérite d'être considéré avec attention. Toutefois, c'est le contraste présenté par le temple et

[1] Le chroniqueur samaritain pouvait rapporter ce trait sans avoir à craindre que Sanballat fût accusé de trahison par les lecteurs alexandrins, parce qu'il avait adhéré à la cause d'Alexandre.

le grand-prêtre qui ressort le plus vivement et auquel l'auteur paraît avoir attaché le plus de poids. Alexandre, grâce à la soumission de Sanballat et guidé par des considérations politiques, accorde la permission de construire un temple, mais ne s'y intéresse pas autrement. Comme cette brève indication contraste avec les larges développements décrivant les honneurs qu'Alexandre a rendus d'abord au grand-prêtre du sanctuaire de Jérusalem et ensuite à ce sanctuaire lui-même! Sanballat se rend auprès du roi en suppliant, pendant que le roi s'incline respectueusement devant Jaddua, le saluant le premier et déclarant qu'il a adoré le Dieu que Jaddua servait. Pour faire bien ressortir l'importance de cet acte de vénération, notre auteur décrit d'abord l'attente de l'entourage d'Alexandre avant la rencontre, ensuite sa stupéfaction et, enfin, la déclaration du roi lui-même, qui présente le grand-prêtre comme un être surnaturel devant le diriger dans ses expéditions futures. L'auteur décrit ensuite en détail les sacrifices offerts au temple, les distinctions accordées à tous les prêtres, la répartition des présents au peuple, et l'accomplissement des vœux exprimés par le grand-prêtre concernant la libre observance des préceptes religieux en Palestine et hors de la Palestine. Sanballat offre ses troupes à Alexandre, qui laisse aux Juifs le choix d'entrer dans l'armée macédonienne, en leur assurant la liberté d'y observer leur religion. Tous ces contrastes me paraissent avoir été indiqués intentionnellement par l'auteur et me font croire que l'histoire de Jaddua est une imitation du récit relatif à Sanballat, imitation motivée par le désir de placer en regard de la glorification du temple samaritain racontée aux Alexandrins, la description des honneurs rendus par Alexandre au sanctuaire de Jérusalem. On veut prouver ainsi que celui-ci fut l'objet de la protection miraculeuse de Dieu et de la vénération du plus grand des conquérants, et que, par suite, — c'est la conclusion à laquelle on voulait amener le lecteur, — ce sanctuaire doit être placé bien au-dessus du temple samaritain.

La constatation que nous avons faite, que ce récit n'est qu'une imitation tendancieuse, nous empêche de lui accorder une valeur historique; on ne peut considérer comme réels que les détails qui sont indépendants de la préoccupation du narrateur et les éléments qui ont servi à former cette relation. Jusqu'à quel point notre auteur connaissait-il les événements qui se sont passés du temps d'Alexandre? La preuve qu'il était familiarisé avec les sources, c'est le parti qu'il a tiré du songe d'Alexandre à Dium (8, 5, § 334). Il en résulte, en effet, qu'il a appris par ses recherches qu'Alexandre

a séjourné dans cette ville, y a médité sur la conquête de l'Asie et s'y est laissé influencer dans ses desseins par des rêves et des apparitions. Ceci prouve que, pour ces détails, l'auteur a puisé à une source plus abondante que les ouvrages des écrivains qui nous ont été conservés (cf. Diodore, XVII, 6, 3-4; Plutarque, *Alexandre*, § 14; Arrien, I, 11). Cette source contenait-elle un trait semblable d'un prêtre d'un autre temple, peut-être de celui d'Ammon et aussi quelque apparition dans un rêve, et notre auteur a-t-il transposé ces faits en les attribuant au grand-prêtre juif, ou bien tout le récit est-il de sa composition et s'est-il borné à s'appuyer sur des relations concernant Dium? La question est impossible à résoudre, car aucune des relations sur Alexandre que nous avons ne donne de renseignements détaillés sur Dium, et Diodore seul cite cet endroit à propos des mêmes circonstances que Josèphe. En tout cas, l'auteur a relevé cette particularité de propos délibéré et a édifié là-dessus son récit, qui devait agir sûrement sur les Alexandrins. Il est probable que c'est aussi par cette source qu'il a appris l'attitude si franche et sans réserve de Parménion vis-à-vis d'Alexandre. Mais, à ces indications exactes sont mêlées de grandes erreurs, puisque le narrateur nous montre Alexandre en Palestine, entouré non seulement de Phéniciens, mais aussi de Chaldéens et de rois de Syrie (8, 5; § 330, 332), qui espéraient voir Alexandre tourner sa colère contre les Juifs, faire mettre à mort le grand-prêtre et détruire Jérusalem. Une autre inexactitude, c'est la requête attribuée au grand-prêtre pour demander à Alexandre de permettre aussi aux Juifs de Babylonie et de Médie de vivre selon leurs coutumes, cette requête supposant la conquête de ces pays déjà réalisée, exactement comme le passage cité précédemment où il est question de la présence des Chaldéens dans la suite d'Alexandre et de la « Proskynèse », qui fut seulement introduite durant le séjour en Perse. On pourrait voir là de légères additions de l'auteur, peu familiarisé avec son sujet, si ces erreurs mêmes, qui trahissent une certaine logique, ne suggéraient l'hypothèse que l'auteur a travaillé d'après un modèle qui décrivait la réception faite à Alexandre dans quelque ville persane et dont il a rapporté les particularités à Jérusalem.

On peut encore émettre une autre hypothèse qui ferait regarder ces erreurs comme intentionnelles. Freudenthal (*Hellenistische Studien*, I, 96 et suiv.) a montré que des écrivains samaritains, en raison de la prétendue origine sidonienne de leur peuple (*Ant.*, XI, 8, 6; XII, 5, 5), glorifient les Phéniciens en racontant l'histoire biblique, et, d'autre part, traitent avec des ménagements particuliers les Babyloniens et les Mèdes, dont ils se proclament

également les descendants. Les écrivains juifs anti-samaritains ont utilisé cette particularité pour donner cours à leur animosité contre les Samaritains, en parlant des Phéniciens et des peuples de même race que les Samaritains [1]. Or, il n'est pas invraisemblable que l'auteur de ce récit, dirigé contre les Samaritains, pour désigner les plus acharnés ennemis de Jérusalem qui avaient conseillé à Alexandre la destruction de cette ville et de son temple, ait choisi intentionnellement les aïeux des Samaritains de son temps qui étaient animés des mêmes dispositions malveillantes, les Phéniciens et les Chaldéens ou Syriens (car ces deux noms me semblent identiques). De même, la Babylonie et la Médie, dont les habitants juifs, sur la demande du grand-prêtre, obtinrent d'Alexandre la liberté de pratiquer leur religion et qui étaient la patrie des Samaritains, désignent les pays où, à l'époque de l'auteur, les Juifs n'avaient pas la liberté religieuse.

Pour terminer cette dissertation sur la valeur historique de ce récit, remarquons encore que l'auteur ne paraît pas avoir utilisé de source juive sur Jérusalem à l'époque d'Alexandre, car son récit, à l'exception des vœux transmis par Jaddua au roi, et sur lesquels nous reviendrons, ne contient rien qui indique qu'il ait fait quelque emprunt. Tout ce qu'il dit des impôts payés aux Perses, de la situation du grand-prêtre, des ennemis des Juifs et de plusieurs autres faits, notamment de la prédiction relative à la destruction du royaume de Perse par les Grecs dans le livre de Daniel, il peut l'avoir emprunté à la Bible, tandis que les renseignements généraux sur les prières publiques, sur le culte des sacrifices dans le Temple, sur les vêtements du grand-prêtre, des prêtres et des citoyens pouvaient lui avoir avoir été communiqués par ses contemporains. Le récit n'offre donc rien d'intéressant pour l'histoire des Juifs à l'époque d'Alexandre.

III

L'ÉPOQUE DE LA COMPOSITION DE LA RELATION JUIVE SUR ALEXANDRE.

Le but de toute la relation de Josèphe nous paraît maintenant prouvé. Mais quand a-t-elle été composée ? Les vœux que le

[1] Ainsi s'expliquent la manière dont Eupolemos traite les Phéniciens et le fait qu'ils sont nommés à côté des Samaritains chez Eupolemos et d'autres écrivains judéo-grecs, comme je pense le démontrer en détail.

grand-prêtre exprime à Alexandre au nom de tout le peuple qu'il autorise les Juifs à vivre selon leurs lois, les dispense des impôts pendant l'année sabbatique et permette le libre exercice de la religion aux Juifs du dehors, ces vœux si singuliers reflètent certainement la situation des Juifs à l'époque de la rédaction de ce récit. Car il est impossible d'admettre que l'auteur, obéissant à une inspiration subite, ait choisi arbitrairement ces points pour prouver ainsi la bienveillance d'Alexandre envers les Juifs. Si l'époque où vivait l'auteur n'avait pas offert l'occasion de reconnaître la haute importance de ces privilèges, ils n'auraient pas pu servir d'exemples caractéristiques. Dira-t-on qu'il savait par des informations que les rois de Perse avaient mis des entraves à l'exercice de la religion des Juifs et que c'est pour cette raison qu'il mit cette supplique dans la bouche du grand-prêtre? Mais, on ne possède aucun renseignement permettant d'affirmer que les Perses aient empêché les Juifs de pratiquer leur religion, et cette hypothèse est impossible. En Palestine, des mesures de ce genre n'ont été prises que sous Antiochus IV Epiphane; hors de Palestine, et notamment en Egypte, d'après l'indication de III Macch., II, 28 et suiv. (Cf. *Contre Apion*, II, 5), elles ne furent mises en vigueur que sous Ptolémée VII Physcon, tandis que dans tous les autres pays elles ne se produisirent que sous les Romains. Ainsi, nous aurions comme limite extrême l'an 168 avant J.-C., qui paraît également indiquée par le fait que notre récit cite le livre de Daniel. Mais jusqu'où faut-il descendre pour trouver l'autre limite?

Willrich (*Juden und Griechen*, p. 9) voit dans la description de la réception solennelle d'Alexandre l'entrée de Marcus Agrippa à Jérusalem, parce qu'on ne connaît aucun autre grand personnage que les Jérusalémites aient accueilli aussi amicalement. Ainsi Josèphe (*Ant.*, XVI, 2, 1) raconte : « Hérode emmena Agrippa aussi à Jérusalem, où tout le peuple vint au devant de lui en habits de fête et lui présenta ses vœux de prospérité; Agrippa offrit à Dieu une hécatombe, traita tout le peuple, et ne se laissa surpasser en magnificence par aucun des grands. Quoiqu'il eût aimé séjourner encore quelques jours à Jérusalem, il dut repartir à cause de la saison qui était avancée; il devait, en effet, se rendre en Ionie. » Un an après, Hérode traversant l'Ionie avec Agrippa, celui-ci, en réponse aux plaintes des habitants juifs, que lui exposa Nicolas de Damas, leur accorda le privilège de vivre selon leurs lois, de ne pas être cités en justice les jours de fête, de pouvoir envoyer librement l'argent destiné au temple de Jérusalem, de ne pas être appelés au service militaire ni astreints à des contributions de

guerre (*Ant.*, XVI, 2, 3, comparé avec 2, 5, § 60, et 6, 2). Philon (*Legatio ad Caium*, § 37) décrit aussi la visite d'Agrippa à Jérusalem ; toutefois il ne dit rien de la splendeur de sa réception, mais s'exprime ainsi à propos de son départ : « Il fut accompagné jusqu'à la mer, non seulement par les habitants de Jérusalem, mais par ceux de toute la contrée, qui le couvrirent de couronnes et de fleurs et célébraient sa grâce. »

J'ai exposé ici toute la démonstration de M. Willrich, afin qu'on puisse plus facilement se rendre compte des points de ressemblance qu'offrent ces passages avec le récit de la réception d'Alexandre, car l'hypothèse de M. Willrich a certainement des côtés séduisants. Mais un examen attentif nous montre que cette ressemblance se réduit aux choses les plus générales, tandis que ce que nous comptions y trouver en est absent. Il n'était pas besoin à l'auteur de recourir à une autre source pour dire que le peuple se rendit au devant du roi en habits de fête ou que la foule le salua. Le fait que celui-ci fit des sacrifices dans le temple n'est pas tout à fait commun; mais il est étonnant que notre chroniqueur, qui tenait à faire ressortir le respect d'Alexandre pour le temple en citant des détails, n'utilise ni la mention de l'hécatombe d'Agrippa dont parle Josèphe ni celle de l'admiration que lui inspira le service divin, auquel il assista plusieurs jours, ni l'éloge formel du sanctuaire qui se trouve chez Philon, surtout si, comme M. Willrich le croit, il a écrit après l'an 52, c'est-à-dire après Philon. Mais il y a encore une objection plus grave. On ne trouve rien d'analogue, dans le récit concernant Agrippa, aux privilèges qu'Alexandre aurait concédés aux Juifs. Josèphe, qui s'en réfère au récit explicite de Nicolas de Damas, ne parle que de la splendeur des banquets organisés à Jérusalem en l'honneur du peuple, sans faire mention d'une mesure quelconque prise par Agrippa. Par contre, Philon dit : « Après avoir comblé le temple de tous les dons qu'il pouvait lui offrir et gratifié les habitants de tous les bienfaits qu'autorisait l'intérêt de l'Etat, il fit ses adieux à Hérode » ; il laisse ainsi croire qu'Agrippa prit certaines mesures gouvernementales. Or si, parmi ces mesures, il y avait eu celle qui concernait le libre exercice de la religion, le roi juif Agrippa Ier ne l'eût pas passée sous silence dans sa lettre à Caligula, où précisément il n'est question que de la suspension de la liberté religieuse par l'empereur.

Il est vrai que, si nous comparons les négociations et les décisions de Marcus Agrippa, si exactement et minutieusement rapportées par Josèphe, concernant les Juifs de l'Ionie, nous trouvons dans la question du libre exercice de la religion juive une certaine

concordance entre Alexandre et Agrippa. Mais la proposition qu'Alexandre fait aux Juifs palestiniens d'entrer dans son armée en leur assurant une complète liberté religieuse ne s'accorde sur aucun point avec les dispositions d'Agrippa concernant le service de guerre des Juifs en Ionie. Même, abstraction faite de la diversité des pays, le contenu n'est pas du tout semblable. Il faudrait admettre que l'auteur du récit concernant Alexandre a d'abord appliqué à Jérusalem les dispositions prises pour l'Ionie et les a ensuite modifiées en sens contraire.

Comme je l'ai déjà fait remarquer, c'est le détail si frappant relatif à l'année sabbatique qui peut servir de base pour déterminer l'époque de la rédaction de notre passage. La demande de la remise des impôts pendant la septième année suppose que les Juifs étaient tenus de payer l'impôt. Cela peut donc s'être passé sous les Séleucides jusqu'à 143-142, où Simon le Hasmonéen brisa leur pouvoir, ou sous les Romains, à partir de Pompée. Nous savons avec certitude que Jules César fit remise aux Juifs, pour l'année sabbatique, des impôts auxquels ils étaient assujettis, en récompense des services qu'ils lui avaient rendus (*Antiquités*, XIV, 10, 6)[1]. Comme cette disposition ne fut renouvelée nulle part, autant que nos sources permettent de le constater, on est porté à admettre que la conduite de César vis-à-vis des Juifs a inspiré l'idée des privilèges qu'aurait accordés Alexandre le Grand. Dans ce cas, le grand-prêtre qui représenta devant lui les Juifs serait Hyrcan II, qui apparaît, en effet, comme le représentant de tous les Juifs; sous la désignation de Juifs de la Babylonie et de la Médie seraient compris tous les Juifs du dehors que visaient les rescrits de César, ceux de l'Ionie auxquels il garantit le libre exercice de leur religion (*Antiquités*, XIV, 10, 8 et 10, 20-24), aussi bien que ceux d'Egypte, dont il confirma expressément les droits civiques à Alexandrie en les faisant graver sur une stèle (*Antiquités*, XIV, 10, 1; *Contre Apion*, II, 4). La garantie de tous les droits du pontificat et du sacerdoce, accordée par César, garantie qui suppose la liberté de pratiquer la religion, correspondrait à l'autorisation donnée par Alexandre aux Juifs de Palestine d'observer librement les lois de leurs pères.

Le second point caractéristique, je veux dire l'offre qu'aurait faite Alexandre à tous les Juifs qui entreraient dans son armée de les laisser vivre selon leurs propres lois, amène à la même conclusion que nos démonstrations précédentes. La même promesse se retrouve dans la lettre du roi séleucide Démetrius Ier à Jona-

[1] Cf. mon étude dans la *Festschrift* de Steinschneider, p. 91 et suiv.

than et a été faite par d'autres princes séleucides, comme M. Willrich l'a déjà mentionné en renvoyant à I Macch., x, 36 et suiv., et xi, 40. Le passage qui nous intéresse est celui de x, 36 : « Qu'on enrôle jusqu'à trente mille hommes parmi les Juifs dans l'armée du roi et qu'on leur donne la paie qui revient à tous les autres soldats du roi. Qu'on en choisisse parmi eux qui seront placés dans les grandes garnisons du roi et qu'on prenne aussi parmi eux des hommes de confiance pour gérer les affaires du royaume. Que leurs chefs et leurs capitaines soient des leurs et qu'ils vivent selon leurs lois, comme l'a ordonné le roi en Judée. » Ainsi que le prouve le contexte, il n'est pas question, dans l'avant-dernière phrase, des Juifs en général, mais de trente mille soldats juifs. On leur promet ici de pouvoir vivre selon leurs lois, comme Alexandre le leur avait promis. De quelle époque est cette lettre, considérée avec raison comme fausse? De prime abord, il y a lieu d'admettre que cette relation, où l'on exagère par calcul, en vue des païens alexandrins, la considération dont la Judée a joui auprès d'un de ses conquérants, a été composée en un temps où la situation de la Judée pouvait faire croire à la vraisemblance de ces faits, c'est-à-dire lorsqu'il y avait effectivement des soldats juifs dans les rangs des armées étrangères, et qu'on leur confiait des places honorifiques et des postes de confiance dans des forteresses. Autrement, cette description eût paru une simple vantardise et provoqué la raillerie. On songe ici immédiatement à Onias et à Helkias, les généraux de Cléopâtre, mère de Ptolémée VIII Lathyre (*Antiquités*, XIII, 13, 1-2); mais rien de ce qui est dit dans I Macch., x, 29 et suiv., de la Judée ne répond à la situation du temps de cette reine. Il est vrai que des Juifs combattirent aux côtés d'Antiochus VII Sidète contre les Parthes, sous la conduite de Hyrcan I, mais ce fait non plus ne correspond pas aux détails de notre récit. Par contre, une série de particularités correspond très exactement à la situation créée en Judée par César. En effet, sous la conduite d'Antipater, trois mille hommes combattirent pour César à Péluse, et, pendant toute la durée de la campagne d'Egypte, ils lui rendirent des services signalés (*Antiquités*, XIV, 8, 1-3; *Bellum judaicum*, I, 9, 3-5); Antipater s'empara aussi de villes et de camps égyptiens et fut certainement pendant quelque temps en haute considération chez les Romains. Les dispenses d'impôts que César accorda comme récompense ainsi que les droits donnés aux grands-prêtres, se reflètent dans les actes attribués à Démétrius. Mais, ce qui est particulièrement caractéristique et probant, c'est l'édit concernant la remise des impôts des trois districts de Samarie et de Galilée

réunis à la Judée (I Macch., x, 30) et celui qui est relatif à leur dépendance vis-à-vis du grand-prêtre (x, 38). En effet, César ordonne (*Antiquités*, XIV, 10, 6) que les droits du grand-prêtre et des prêtres s'étendent à Lydda, qui faisait partie précédemment de Samarie (I Macch., xi, 34), ainsi qu'à la plaine d'Esdrelon et à d'autres localités syriennes qui appartenaient au territoire de Samarie. La situation de Ptolémaïs (x, 39) rappelle celle de Joppé du temps de César ; la permission d'élever les murs de Jérusalem (x, 45) se retrouve identiquement dans les *Antiquités*, XIV, 10, 5. Pour terminer, mentionnons encore le passage de x, 34 : « Que toutes les fêtes et les sabbats, les néoménies, les jours solennels, et les trois jours avant les fêtes, et les trois jours après, soient pour tous les Juifs de mon royaume des jours de pleine liberté et immunité. » On pense aussitôt à l'ordonnance de l'empereur Auguste au sujet des Juifs d'Ionie, prescrivant expressément qu'aucun Juif ne soit cité en justice le sabbat et la veille du sabbat à partir de la neuvième heure (*Antiquités*, XVI, 6, 2). Cette disposition est précédée de cette remarque : καθὼς ἐχρῶντο ἐπὶ Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως θεοῦ ὑψιστοῦ, c'est-à-dire, comme il est dit immédiatement avant, que les Juifs continuèrent à jouir de tous les droits qui leur avaient été concédés par César. Il est donc clair que César a aussi tenu compte, dans son ordonnance, des fêtes des Juifs et que la lettre du roi Démétrius qui se réfère à ce privilège appartient à l'époque de César. Ceci admis, il en résulte une autre conséquence pour fixer l'époque de cette particularité, mentionnée par Josèphe (*Contre Apion*, II, 4), qu'Alexandre le Grand, en récompense de la vaillance et de la fidélité des Juifs, exempta d'impôts le territoire de Samarie. On chercherait vainement dans toute l'histoire d'Alexandre une occasion où se seraient révélées ces qualités des Juifs, à moins d'admettre qu'ils les ont manifestées sous les yeux de ses fonctionnaires lorsque Andromaque, préfet de Syrie en Samarie, fut brûlé vif (Quinte-Curce, IV, 8; Eusèbe, *Chronique*, II, 114; Schürer, II, 108), ce qui est plus qu'invraisemblable. Or, nous avons vu qu'effectivement César accorda au territoire samaritain l'exemption des impôts, et que cette mesure fut provoquée par la fidélité et la vaillance des Juifs durant la campagne d'Egypte. Il devient donc manifeste que par Alexandre il faut entendre César.

Josèphe raconte aussi (*Contre Apion*, II, 4, § 35 ; *Antiquités*, XIX, 5, 2) qu'Alexandre conféra les droits de citoyen aux Juifs d'Alexandrie, lors de la fondation de la ville. Malgré les doutes exprimés à ce sujet, ce détail doit être vrai, mais il faut noter cependant que ce fut César qui confirma les Juifs d'Alexandrie

dans la possession des droits de citoyen (*Antiquités*, XIV, 10, 1; *Contre Apion*, II, 4). Il résulte de toutes ces considérations que, pour l'exposé des faveurs attribuées à Alexandre le Grand et à Démétrius Ier, ce sont les ordonnances de César qui ont servi de base. Il paraît alors tout naturel qu'Alexandre, dans l'histoire de Josèphe, ainsi que la lettre de Démétrius engagent les Juifs à entrer dans l'armée avec la promesse qu'ils pourront observer les lois de leurs pères comme soldats. Car cette invitation a pu effectivement leur avoir été adressée par César, à la suite des renseignements favorables sur les services rendus par eux dans la campagne d'Egypte. Pour terminer, remarquons encore que ces éléments ont dû être utilisés, pour l'histoire d'Alexandre, immédiatement après l'expédition de César en Egypte, alors que l'auteur pouvait compter sur l'impression produite par les événements pour trouver créance auprès du lecteur.

Il reste pourtant à examiner si le récit des rapports de Sanballat avec Alexandre le Grand, dont nous avons dit qu'il a précédé le récit juif concernant Jaddua et l'a influencé, correspond à l'époque indiquée. Nous avons vu que ce récit se borne, en grande partie, à placer des événements réels qui se sont passés sous Néhémie à l'époque d'Alexandre, et que, sauf les rapports de Sanballat avec Alexandre, il n'ajoute rien qui trahisse les traces d'une époque postérieure; il ne contient donc, en somme, rien qui contredise ni qui corrobore notre hypothèse. Seul le fait d'insister sur ce détail historique que le premier grand-prêtre du temple de Garizim était le frère de Jaddua, détail qui est, en tout cas, étrange dans la relation d'un Samaritain, pourrait peut-être servir d'indice pour prouver que le grand-prêtre de Jérusalem jouissait chez les Alexandrins d'une considération si haute, que les Samaritains eux-mêmes, qui étaient les adversaires du temple de Jérusalem, jugèrent à propos de faire ressortir leur parenté. Ce détail pourrait aussi s'appliquer à Jonathan le Hasmonéen, qui fut comblé d'honneurs par le gendre du roi d'Egypte, Ptolémée VI Philométor, le roi Alexandre Balas, et cela en présence de ce dernier, à Ptolémaïs (I Macch., x, 57-65). Mais ces honneurs ne pouvaient guère produire une impression profonde sur les Egyptiens. Hyrcan Ier, qui régnait lorsque Ptolémée Physcon s'immisça dans les affaires syriennes, n'accomplit aucun exploit qui ait pu porter sa renommée à Alexandrie, et il était certainement haï des Samaritains à cause de la destruction du temple de Garizim. Nous ne connaissons non plus aucun exploit d'Alexandre Jannée qui pût lui conquérir l'admiration des Samaritains mêmes. Nous sommes donc amené encore comme dans notre démonstration précédente, pour

l'époque de la composition de la relation juive sur Alexandre. Il n'est pas facile d'indiquer la raison qui provoqua alors la composition du récit relatif à la fondation du sanctuaire samaritain. Peut-être l'apparition de soldats du grand-prêtre juif sur le territoire égyptien éveilla-t-elle l'intérêt de la population pour les Juifs et Jérusalem, et l'écrivain samaritain profita-t-il de ces dispositions favorables pour placer aussi au premier plan le temple de Sichem[1].

IV

LES SAMARITAINS ÉVINCÉS PAR ALEXANDRE.

J'ai négligé jusqu'ici le dernier chapitre de l'histoire d'Alexandre (*Antiquités*, XI, 8, 6), qui raconte les rapports ultérieurs des Samaritains avec ce roi, parce qu'à première vue, on s'aperçoit qu'il se distingue des parties étudiées jusqu'à présent. Il parle du rejet de la demande que les Samaritains avaient formulée pour être exemptés des impôts, eux aussi, pendant l'année sabbatique et, de plus, il mentionne la promesse, faite par Alexandre, d'aller visiter plus tard leur temple. Ce n'est pas seulement l'attitude réservée du roi, mais une série d'autres particularités qui établissent une sérieuse différence entre ce chapitre et les précédents. Les Samaritains ont pour capitale Sichem, qui est habitée par des dissidents juifs. Plus haut, la ville de Samarie était le théâtre de l'action, parce que Sanballat y habitait ; la montagne de Garizim était l'emplacement du nouveau temple ; Sichem n'était pas même mentionnée, et même Sanballat, dans les promesses qu'il prodiguait à Manassé, ne parlait pas de la promotion de Sichem au rang de capitale. En outre, d'après le récit de 8, 2-4, il ne s'était écoulé que peu de mois depuis la rencontre de Sanballat avec Alexandre, puisque celui-ci accorda la permission de bâtir le temple au début du siège de Tyr ; ici, au contraire, il est déjà question de la capitale des Samaritains et le roi est invité à aller visiter leur sanctuaire. En supposant même qu'on y eût travaillé pendant les sept mois du siège de Tyr et les deux mois du siège de Gaza, malgré toute la hâte déployée, les travaux n'auraient pu être avancés au point

[1] Il semble que les Samaritains combattirent aux côtés des Egyptiens contre César ; c'est là un point sur lequel nous reviendrons. Cf. *Antiquités*, XIV, 8, 1, 2; *Bellum*, I, 9, 3-5.

qu'on eût pu inviter Alexandre à visiter le temple. D'ailleurs, n'aurait-on pas rappelé, dans la demande qui lui était adressée, ce détail important que c'était le sanctuaire bâti avec son autorisation en récompense des services rendus? Ces considérations suffisent pour prouver que ce paragraphe ne peut émaner des mêmes auteurs que le récit concernant Sanballat; il n'en est pas non plus la suite, puisqu'il ne tient pas compte de ce qui précède. Un examen plus approfondi des détails montre que, dans ce paragraphe, l'auteur n'a pas une idée claire de la direction des marches d'Alexandre. Car les Samaritains l'invitent devant Jérusalem à se rendre à Sichem; on devrait donc penser qu'il marcherait vers le Nord. Il promet de venir les voir à son retour; il est donc sur le point de se rendre en Egypte. A moins que le narrateur n'ait cru possible qu'Alexandre fît le voyage de Sichem, par égard pour les Samaritains, comme il avait entrepris un voyage dangereux pour se rendre au sanctuaire d'Ammon en Egypte. Il manque aussi de précision quand il dit qu'Alexandre se rendit de Jérusalem dans des villes voisines, où il fut accueilli avec enthousiasme. On ne peut savoir facilement à quelles villes l'auteur a pensé si vraiment Alexandre, comme nous le savons par l'histoire, s'est dirigé vers l'Egypte. Peut-être veut-il parler des villes de la côte; mais Alexandre les avait déjà visitées. On ne rencontre pas chez lui la connaissance des événements telle qu'on la trouve dans le récit touchant Sanballat. La différence des deux relations se trouve donc aussi confirmée par ce point-là.

L'auteur ne peut non plus être un Samaritain. En effet, un Samaritain n'eût pas traité les adeptes du temple de Sichem comme des dissidents; il aurait passé sous silence ou, du moins, atténué le refus qui leur fut opposé. En ne tenant même nul compte de la remarque concernant l'indication étrange et peu certaine de leur origine, et qui émane certainement de Josèphe lui-même (§ 341), et en ne relevant pas plusieurs traits ayant la même origine, nous devons pourtant reconnaître que le ton d'animosité contre les Samaritains qui règne dans tout le récit, et qui rappelle *Antiquités*, XII, 5, 5, fait croire que celui-ci est de source juive.

On ne peut établir facilement dans quels rapports ce chapitre se trouve avec la relation qui le précède immédiatement et qui parle de Jaddua. Il fait bien allusion à la dispense des impôts accordée pour l'année sabbatique et à la visite d'Alexandre au temple de Jérusalem, mais rien ne montre que l'auteur a tiré ces indications de notre récit. Il en est de même de l'allusion concernant les soldats de Sanballat amenés à Alexandre et l'histoire de Sanballat

[illegible] avait-il, pour les rapports de Sanballat et [illegible] une autre relation dans laquelle on éta- [illegible] sévère entre les Sichémites, qui étaient [illegible] Alexandre, et le peuple de Sanballat, qui [illegible] ce prince. Il arrangea ces éléments pour- [illegible] après que ceux-ci, par suite de leur [illegible] vis-à-vis des Juifs d'Egypte, avaient [illegible] de manquer de caractère, attitude qui, dans [illegible] est imputée comme datant d'une époque plus [illegible]

[illegible] phrase de la relation : « Alexandre ordonna au[illegible]x [illegible] de le suivre en Egypte, où il voulait leur con[illegible] [illegible] il leur en donna bientôt en Thébaïde, où il leu[illegible]r [illegible] du pays », contraste, sous deux rapports, très fav[illegible]o- [illegible] avec le contexte. Tandis que celui-ci ne donne aucun[illegible]e [illegible] précise sur Alexandre ou les Samaritains, nous voyon[illegible]s [illegible] que le roi est sur le point de se rendre en Egypte [illegible] et [illegible] est au courant des dispositions prises par lui dans [illegible] ce [illegible]. Cette particularité suffit pour que nous séparions cet[illegible]te [illegible] du paragraphe 8, 6, comme élément étranger et que no[illegible]us [illegible] rattachions à la relation qui montre la même connaissance [illegible] de [illegible] d'Alexandre. C'est la relation du Samaritain sur Sanba[illegible]al- [illegible] 8, 4, où cette phrase doit, d'ailleurs, se placer en rais[illegible]on [illegible] son contenu, car elle suppose l'antériorité du récit relatif a[illegible]ux [illegible] que Sanballat a amenés auprès d'Alexandre. Comme no[illegible]ous [illegible] vu que l'auteur mérite créance, nous avons là une indicati[illegible]ion [illegible] de foi qui prouve que le fondateur d'Alexandrie avait d[illegible]éjà [illegible] des soldats du district de Samarie en Egypte, ce que [illegible] les [illegible] Samaritains de ce pays rappelaient avec fierté. Les Juifs, dé[illegible]si- [illegible] de pouvoir se vanter également devant les Alexandrins d[illegible]'un [illegible] très ancien, afin de ne le céder en rien aux Sama[illegible]ri- [illegible], relevèrent aussi le fait qu'ils avaient été transplantés [illegible] par [illegible] Alexandre dans la capitale et établis, en quelque sorte, com[illegible]me [illegible] du pays (*Aristée*, éd. Schmidt, p. 20; *Contre Api*[illegible]*on*, [illegible] 4; *Antiquités*, XII, 1, 1).

Pour pouvoir déterminer l'époque de la composition de ce [illegible]ier- [illegible] paragraphe, il faudrait établir quand les Samaritains eu[illegible]rent [illegible] l'occasion de se rattacher à une autre origine que celle qui leur [illegible]tait [illegible] attribuée. Il me paraît très invraisemblable que cette indicati[illegible]n se [illegible] rapporte à des événements arrivés en Palestine, car le passag[illegible] des

[illegible] Voir Lumbroso, *L'Egitto dei Greci* (1895), p. 81 et suiv.; cf *Philologus*, LVI, 1897, p. 193 et suiv.

primitive[1]. Le contenu n'explique nullement cette division, et les témoignages des anciens auteurs y sont formellement opposés. Ainsi, l'auteur du *Mahzor Vitry* ne connaît que la dénomination D. E. et ignore la division en R. et Z[2]. Par contre, l'auteur des *Halachot Guedolot* appelle précisément R. la partie que les éditions désignent par Z[3]. Il est donc impossible de considérer la division en R. et Z. comme authentique. En soi, la division en deux parties est vraisemblable, étant donné le caractère de ces deux parties, car elles se distinguent nettement par la langue et le plan; mais cette division a dû avoir lieu sous un autre nom.

Sous le rapport de l'étendue, Z. n'est inférieur que de peu à R. Cette circonstance ne peut donc avoir donné lieu à la dénomination *Zouta* « petite »; en ce qui concerne le contenu, la valeur de Z. est bien plus grande que celle de R. Les phrases de D. E. Z. sont plus brèves, plus nerveuses, plus expressives, et se rapprochent plus du genre de la *gnomé* et de l'épigramme, que celles du D. E. R.; en outre, on trouve dans ce dernier beaucoup de passages narratifs, qui sont, il est vrai, propres à illustrer les maximes et à mettre une certaine vivacité dans l'exposition, mais qui néanmoins s'insèrent fort bizarrement au milieu de sentences isolées et interrompent l'ensemble du texte. Par sa composition lâche et sa langue terne, D. E. R. ne peut avoir servi de modèle à la compilation de D. E. Z., si bien construit et si substantiel, de sorte que Z., par rapport à R., est antérieur, et non postérieur. D. E. Z. n'est donc ni un remaniement de R. ni un extrait de ce dernier; mais c'est plutôt une production littéraire indépendante, ayant un caractère particulier. Ce caractère spécial se manifeste dans le nom que ce petit ouvrage porte dans le *Mahzor Vitry*[4] : c'est l'ensemble des règles des docteurs (דרכן של תלמידי

[1] On sait que les dénominations de רבא et זוטא dans d'autres ouvrages, tels que *Séder Olam*, *Pesikta*, etc. ne sont pas plus authentiques.

[2] *Mahzor Vitry*, éd. Horowitz (Berlin, 1893), p. 724. Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, 2e éd., p. 94 *a*, fait la remarque que Nahmanide considérait probablement les deux D. E. comme *un seul* traité; voir son commentaire sur Nombres, xv, 31 : וראיתי בפרקי דרך ארץ « J'ai vu dans les Perakim de D. E. ». Je ne considère pas la preuve comme décisive, car פרקי ד"א peut aussi désigner les chapitres d'un *seul traité*; cf. ci-dessus, note 1. Des mots ריש מסכת ד"א, dans Tosafot *Yebamot*, 16 *b*, il ressort avec certitude que les Tosafot ne connaissaient qu'un seul D. E.

[3] הלכות גדולות, éd. Hildesheimer (Berlin, 1888), p. 644-652. La division est ici tout à fait spéciale. Les Perakim du milieu de notre Z., v-viii, se retrouvent ici sous le nom de ד"א זעירא en tête de la collection; c'est seulement ensuite que viennent les premiers chapitres sous le nom de D. E. R. Le ch. ix de Z. appartient aussi à cette partie.

[4] Les mots דרכן של תלמידי חכמים « Règles des rabbins » semblent peu convenir comme titre d'un ouvrage, et il doit être difficile de trouver une analogie à

par Josèphe ou s'il existait avant lui. En tout cas, l'historien a ajouté beaucoup de détails concernant les expéditions d'Alexandre et les Samaritains. Les renseignements qu'il donne nous permettent de jeter un regard sur les rapports entre Juifs et Samaritains en Egypte et sur le laboratoire littéraire des Judéo-hellénistes du milieu du Ier siècle avant l'ère chrétienne. Cette connaissance sera plus complète si l'on parvient encore à présenter sous leur véritable jour d'autres productions de la polémique qui eut lieu entre les deux races.

Vienne, le 27 décembre 1897.

ADOLPHE BUCHLER.

cette manière, on s'explique pourquoi, dans D. E. R., des passages entiers proviennent de la Mischna *Abot* et des *Abot di Rabbi Nathan* : comme il s'agissait de faire un recueil *pour le peuple*, le principal sujet d'enseignement ne pouvait naturellement consister qu'en règles de bienséance ou en règles de morale ; comme on avait déjà un recueil de règles de morale, il est naturel que celui-ci ait servi de modèle et même de source. Par là se montre une différence essentielle entre D. E. Z. et R. : Z. contient principalement des règles de bienséance, R. des règles de morale ; Z. était destiné originairement aux cercles savants, R., à la foule. Nous avons ainsi dans les deux traités de D. E. deux collections différentes qui diffèrent visiblement par l'époque de leur formation, leur but, leur contenu et leur structure.

Chacun de ces traités se divise en plusieurs chapitres. Dans les éditions ordinaires du Talmud, R. embrasse les chapitres I-XI, Z. I-X, sans compter le פרק השלום « chapitre de la paix », qui y a été ajouté. La numérotation des chapitres n'est pas une tradition établie avec certitude. La différence tient, en premier lieu, à ce que les deux traités n'avaient pas toujours la même étendue. Ainsi, il a été déjà souvent remarqué par les anciens auteurs, par exemple par Raschi (sur *Berakhot*, 22 *a*), que R. commence par le chapitre de Ben Azaï, qui, dans les éditions actuelles du Talmud, est le IIIe ; en outre, dans Z., après le chapitre IV, il est dit que les chapitres suivants proviennent du *Mahzor Vitry* (chapitres V-VIII) ; pour les deux chapitres qui suivent dans Z. (nos IX et X), toute indication relative aux sources fait défaut[1]. Dans le texte de Z. que nous avons sous les yeux, les diverses phases de sa formation sont encore clairement reconnaissables : les chapitres I-IV forment un groupe à part et ont une conclusion évidente dans ces mots דברי אלה התריתי לפניך [2] « j'ai exposé devant

dit, dans son Introduction, p. III, (note 1) : « Pour ce chapitre (ch. IX de Z.), il semble que le 4e chapitre de la 1re collection a servi de modèle. Les mots du début sont empruntés au 1er chapitre de la 1re collection ». — Cette assertion est erronée. La priorité appartient à Z. et non à R. Z. ne saurait être considéré comme postérieur à R. que si les dénominations de רבה et זוטא étaient authentiques, ce qui n'est pas le cas.

[1] Voir le מסכת דרך ארץ זוטא, avec les commentaires דרך חיים et ארחות חיים et les notes de Elia Wilna, édité par J. E. Landau (Wilna, 1872, Introduction, p. 3. héb.) : « Je ne sais pas d'où les chapitres IX et X proviennent. Si c'est d'un D. E. *antérieur* à l'époque du *Mahzor Vitry*, comment des chapitres du *Mahzor Vitry* ont-ils pu s'y introduire *au milieu des autres* ; si D. E. finissait primitivement au ch. IV, que viennent faire ici les chap. IX et X » ? Par la publication du *Mahzor Vitry*, nous savons maintenant que les chapitres en question n'y sont pas intercalés, car dans *Mahzor Vitry* et *Halachot Guedolot*, le chap. IX suit le chap. IV. uent dans *Mahzor Vitry*.

mais qui, au fond, ne sont autre chose que la *guemara* sur la partie tannaïtique du livre[1]. L'expression de *baraïta* (בריתא) ne convient mieux pour ces additions que parce qu'elles sont brèves et serrées, comme la Mischna elle-même, et qu'au lieu de longues discussions, comme celles qui sont habituelles dans le Talmud babylonien, celles-ci se meuvent dans le cadre étroit de l'*interprétation*. Les additions que nous possédons effectivement sur D. E. R., dans le traité mentionné de *Kalla*, et que nous ne connaissons que partiellement sur D. E. Z., ont tout à fait le même caractère que la *guemara* du Talmud de Jérusalem. Par un hasard remarquable, la dénomination *baraïta*[2] se trouve aussi pour la *guemara* de ce Talmud. Dans le texte de D. E., qui est maintenant sous nos yeux, la *guemara* paraît être fondue avec la Mischna — si on peut s'exprimer ainsi — ou avec le texte, et cela de telle sorte que le texte original ne peut plus en être distingué. Dans le cours de cette étude, nous tâcherons de rétablir le texte original de D. E., en éliminant les additions ou la *guemara*[3].

II

DIVISION DU TRAITÉ.

La division usitée dans les éditions du Talmud pour notre traité — דרך ארץ רבה et דרך ארץ זוטא — est évidemment analogue à celle de אליהו רבא et אליהו זוטא[4], mais elle ne semble pourtant pas être

[1] *Commentarios quinque*, edidit Nathan Coronel, Vienne, 1864. Cf. Introduction, p. VIII : הרבה דברים ממסכת דרך ארץ ''' כדרך הגמרא. Dans l'édition Coronel, ces additions sont désignées par בריתא, par exemple פרק שני, avec l'assertion de R. Juda; puis vient le commentaire (baraïta, guemara). D'après cela, le texte de מסכת כלה, dans les éditions ordinaires, est pour ainsi dire la Mischna, à laquelle se rapporte l'édition Coronel comme guemara. Ce rapport a été supprimé dans l'édition Romm, de Vilna, et remplacé par une indication erronée, car ici, outre le texte (Mischna) et les additions, on fait encore une distinction entre גמרא et בריתא. Raschi, sur *Berach.*, 22 *a*, paraît faire une distinction ; דרכם של ת"ח est appelé par lui baraïta, l'autre morceau פרק ; cette distinction convient, en effet, pour les deux traités.

[2] Dans le traité *Sabbat*, 17 *d*, éd. Cracovie et Krotoschin, il est dit : באלו הארבעה פרקים שלפנינו לא מצאנו לדם בריתות « Dans les quatre chapitres présents, nous n'avons pas trouvé de baraïtot s'y rapportant », où baraïta est évidemment l'équivalent de *guemara*. Cf. l'appendice sur *Nidda*.

[3] Dans le תלמוד תורה, ms., de R. Jacob ben Hananel, on cite, entre autres, comme sources (Neubauer, *Jewish Quarterly Review*, II, 334) : ד"א זוטא גמר ד"א ד"א רבה. D'après ce que nous avons dit, il n'est pas impossible que par גמר (lire גמר' = גמרת) on ait voulu désigner la guemara de D. E.

[4] Les deux écrits se ressemblent aussi en ceci qu'ils sont déjà mentionnés tous les deux dans le Talmud.

primitive[1]. Le contenu n'explique nullement cette division, et les témoignages des anciens auteurs y sont formellement opposés. Ainsi, l'auteur du *Mahzor Vitry* ne connaît que la dénomination D. E. et ignore la division en R. et Z[2]. Par contre, l'auteur des *Halachot Guedolot* appelle précisément R. la partie que les éditions désignent par Z[3]. Il est donc impossible de considérer la division en R. et Z. comme authentique. En soi, la division en deux parties est vraisemblable, étant donné le caractère de ces deux parties, car elles se distinguent nettement par la langue et le plan; mais cette division a dû avoir lieu sous un autre nom.

Sous le rapport de l'étendue, Z. n'est inférieur que de peu à R. Cette circonstance ne peut donc avoir donné lieu à la dénomination *Zouta* « petite »; en ce qui concerne le contenu, la valeur de Z. est bien plus grande que celle de R. Les phrases de D. E. Z. sont plus brèves, plus nerveuses, plus expressives, et se rapprochent plus du genre de la *gnomé* et de l'épigramme, que celles du D. E. R.; en outre, on trouve dans ce dernier beaucoup de passages narratifs, qui sont, il est vrai, propres à illustrer les maximes et à mettre une certaine vivacité dans l'exposition, mais qui néanmoins s'insèrent fort bizarrement au milieu de sentences isolées et interrompent l'ensemble du texte. Par sa composition lâche et sa langue terne, D. E. R. ne peut avoir servi de modèle à la compilation de D. E. Z., si bien construit et si substantiel, de sorte que Z., par rapport à R., est antérieur, et non postérieur. D. E. Z. n'est donc ni un remaniement de R. ni un extrait de ce dernier; mais c'est plutôt une production littéraire indépendante, ayant un caractère particulier. Ce caractère spécial se manifeste dans le nom que ce petit ouvrage porte dans le *Mahzor Vitry*[4] : c'est l'ensemble des règles des docteurs (דרכן של תלמידי

[1] On sait que les dénominations de רבא et זוטא dans d'autres ouvrages, tels que *Séder Olam*, *Pesikta*, etc. ne sont pas plus authentiques.

[2] *Mahzor Vitry*, éd. Horowitz (Berlin, 1893), p. 724. Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, 2e éd., p. 94 *a*, fait la remarque que Nahmanide considérait probablement les deux D. E. comme *un seul* traité; voir son commentaire sur Nombres, xv, 31 : וראיתי בפרקי דרך ארץ « J'ai vu dans les Perakim de D. E. ». Je ne considère pas la preuve comme décisive, car פרקי ד"א peut aussi désigner les chapitres d'un *seul traité*; cf. ci-dessus, note 1. Des mots ריש מסכת ד"א, dans Tosafot *Yebamot*, 16 *b*, il ressort avec certitude que les Tosafot ne connaissaient qu'un seul D. E.

[3] הלכות גדולות, éd. Hildesheimer (Berlin, 1888), p. 644-652. La division est ici tout à fait spéciale. Les Perakim du milieu de notre Z., v-viii, se retrouvent ici sous le nom de ד"א זעירא en tête de la collection; c'est seulement ensuite que viennent les premiers chapitres sous le nom de D. E. R. Le ch. ix de Z. appartient aussi à cette partie.

[4] Les mots דרכן של תלמידי חכמים « Règles des rabbins » semblent peu convenir comme titre d'un ouvrage, et il doit être difficile de trouver une analogie à

חכמים). A l'époque talmudique, les rabbins avaient adopté une manière de vivre qui les mettait fort peu en contact avec les gens non cultivés ; ils formaient, en quelque sorte, une classe particulière de la société. Ainsi se développèrent des règles de bienséance, des habitudes, des mœurs et des vues spéciales, et il est hors de doute que D. E. Z. était destiné en première ligne à cette classe sociale [1]. Dans les écoles populeuses de Palestine et de Babylonie, qui étaient plutôt des sociétés savantes que des établissements d'instruction, il dut se former dans le commerce journalier de leurs membres un genre de vie spécial. On établit probablement des règles sur la manière dont les élèves devaient se comporter vis-à-vis des chefs de l'école, les disciples vis-à-vis de leurs condisciples, les docteurs vis-à-vis de leurs collègues et du public. Il y eut là quelque chose d'analogue aux règles des couvents et des universités du moyen âge. Ce serait juger faussement la collection du D. E. Z., que de perdre de vue le fait que la collection était destinée à ceux qui sont versés dans les Ecritures. Le genre de vie spécial des savants en société, tel qu'il nous est présenté dans ce petit traité, dura, comme on sait, plusieurs siècles, en Palestine, et il est naturel que ces règles et sentences n'aient pas eu besoin d'être formulées à nouveau, mais qu'il ait suffi de les rassembler et de les compléter. Plus tard, on considéra ces règles destinées uniquement aux savants comme étant également obligatoires pour toute la communauté, procédé qui, comme on sait, s'est souvent renouvelé dans le judaïsme et qui lui fait honneur. On voulait aussi posséder pour les autres règles de vie un recueil dans lequel les sentences disséminées dans le Talmud et le Midrasch seraient présentées au peuple sous une forme plus facile à comprendre. La formation de D. E. R. est donc *postérieure* à celle de Z.; Z. est le modèle et R. l'imitation, et non le contraire, comme le croit Zunz, *l. c.* [2] De

ce cas. Qu'on songe toutefois que ce ne sont que quelques courts chapitres qui portent cette suscription, et non un gros ouvrage.

[1] On peut aussi prouver ce point par divers détails : I, au début : דרכן של תלמידי חכמים « l'usage des docteurs » ; cf. דרכן של בני אדם « l'usage populaire », dans R., XI, vers la fin ; III, vers la fin : חמש עשרה מדות נאמרו בתלמיד חכם « quinze règles ont été dites au sujet des docteurs » ; IV, au début : חכמים נאים בחבורה « les docteurs excellents en confrérie » ; V, au début : מי שהוא תלמיד חכם « celui qui est docteur » ; VI, au début : ארבעה דברים גנאי לתלמידים « quatre choses sont honteuses pour les disciples » ; VII, au début : les qualités du גולם « sot » et du חכם « sage » ; immédiatement après, ת"ח צריך שיהא « le docteur doit être... » ; VIII : כל ת"ח « tout docteur... » Pareillement en beaucoup d'autres passages, mais, comme on le voit, le plus souvent en tête des chapitres, ce qui indique, avec une clarté suffisante, le but des règles. Ce trait caractéristique manque dans D. E. R.

[2] A. J. Tawrogi, *Der talmudische Tractat Derech Erez Sutta*, Kœnigsberg, 1885,

cette manière, on s'explique pourquoi, dans D. E. R., des passages entiers proviennent de la Mischna *Abot* et des *Abot di Rabbi Nathan* : comme il s'agissait de faire un recueil *pour le peuple*, le principal sujet d'enseignement ne pouvait naturellement consister qu'en règles de bienséance ou en règles de morale ; comme on avait déjà un recueil de règles de morale, il est naturel que celui-ci ait servi de modèle et même de source. Par là se montre une différence essentielle entre D. E. Z. et R. : Z. contient principalement des règles de bienséance, R. des règles de morale ; Z. était destiné originairement aux cercles savants, R., à la foule. Nous avons ainsi dans les deux traités de D. E. deux collections différentes qui diffèrent visiblement par l'époque de leur formation, leur but, leur contenu et leur structure.

Chacun de ces traités se divise en plusieurs chapitres. Dans les éditions ordinaires du Talmud, R. embrasse les chapitres I-XI, Z. I-X, sans compter le פרק השלום « chapitre de la paix », qui y a été ajouté. La numérotation des chapitres n'est pas une tradition établie avec certitude. La différence tient, en premier lieu, à ce que les deux traités n'avaient pas toujours la même étendue. Ainsi, il a été déjà souvent remarqué par les anciens auteurs, par exemple par Raschi (sur *Berakhot*, 22 *a*), que R. commence par le chapitre de Ben Azaï, qui, dans les éditions actuelles du Talmud, est le IIIe ; en outre, dans Z., après le chapitre IV, il est dit que les chapitres suivants proviennent du *Mahzor Vitry* (chapitres V-VIII) ; pour les deux chapitres qui suivent dans Z. (nos IX et X), toute indication relative aux sources fait défaut[1]. Dans le texte de Z. que nous avons sous les yeux, les diverses phases de sa formation sont encore clairement reconnaissables : les chapitres I-IV forment un groupe à part et ont une conclusion évidente dans ces mots דברי אלה התריתי לפניך [2] « j'ai exposé devant

dit, dans son Introduction, p. III, (note 1) : « Pour ce chapitre (ch. IX de Z.), il semble que le 4e chapitre de la 1re collection a servi de modèle. Les mots du début sont empruntés au 1er chapitre de la 1re collection ». — Cette assertion est erronée. La priorité appartient à Z. et non à R. Z. ne saurait être considéré comme postérieur à R. que si les dénominations de רבה et זוטא étaient authentiques, ce qui n'est pas le cas.

[1] Voir le מסכת דרך ארץ זוטא, avec les commentaires דרך חיים et ארחות חיים et les notes de Elia Wilna, édité par J. E. Landau (Wilna, 1872, Introduction, p. 3. héb.) : « Je ne sais pas d'où les chapitres IX et X proviennent. Si c'est d'un D. E. *antérieur* à l'époque du *Mahzor Vitry*, comment des chapitres du *Mahzor Vitry* ont-ils pu s'y introduire *au milieu des autres* ; si D. E. finissait primitivement au ch. IV, que viennent faire ici les chap. IX et X » ? Par la publication du *Mahzor Vitry*, nous savons maintenant que les chapitres en question n'y sont pas intercalés, car dans *Mahzor Vitry* et *Halachot Guedolot*, le chap. IX suit le chap. IV.

[2] Ces mots manquent dans *Mahzor Vitry*.

toi ces idées » ; le groupe v-viii n'est désigné qu'au commencement par les mots מי שהוא תלמיד חכם « celui qui est docteur » comme un écrit spécial et, à la fin, il n'y a aucune indication. Le fait que le chapitre ix, qui suit, forme un petit ouvrage à part, ressort de la circonstance qu'il porte en tête le nom de R. Eliézer ha-Kappar et ressemble en cela au « chapitre de Ben Azaï » dans R., qui, comme nous l'avons déjà remarqué, forme le commencement du R. primitif; le chapitre x qui suit commence par les mots « R. Schimon b. Yohaï » et forme un petit ouvrage spécial. Tous les autres chapitres commencent par une sentence anonyme [1]. Nous pouvons donc dresser le tableau suivant des deux traités [2] :

1 Règles des savants (דרכן של תלמידי חכמים), Z., i-iv.
2 Règles de bienséance pour les savants, Z., v-viii (d'après *Mahzor Vitry*) [3].
3 Chapitre de R. Eliézer ha-Kappar, Z., ix.
4 Chapitre de R. Schimon ben Yohaï, Z., x [4].
5 Les chapitres de *Kalla*, R., i [5].
6 Le chapitre des méchants (הצדוקין), R., ii.
7 Chapitre de Ben Azzaï, R., iii.
8 *Pirkè Leolam* (לעולם), R., iv-v.
9 פרק הנכנס, n° 1, R., vi-vii.
10 פרק הנכנס, n° 2, R., viii-ix.
11 פרק הנכנס, n° 3, R., x-xi.

L'analyse de R. n'a pas encore été faite jusqu'ici à ma connaissance, aussi ne sera-t-il pas superflu de la donner en détail. On a reconnu depuis longtemps que les deux premiers chapitres ne

[1] Le פרק השלום commence par אמר ר' יהושע בן לוי; mais ce chapitre n'est jamais compté avec D. E.

[2] Comme les anciens ignoraient la différence entre רבא et דרבא, ainsi que je l'ai déjà dit, je laisse cette dénomination en dehors de cette division et je ne parle que de D. E. en général.

[3] Dans ce groupe il n'y a que des règles de bienséance ; dans le 1er groupe on ne trouve que des prescriptions morales. Par analogie avec דרכן של ת"ח on pourrait appeler ce second groupe מי שהוא תלמיד חכם. Si on élimine ce groupe, n° 3 se rattache à n° 1 et nous avons alors le même système que dans *Mahzor Vitry*, car *Pérek R. Eliézer ha-Kappar* doit être compté avec דרכן.

[4] Il est à remarquer que 3 et 4 en *un seul chapitre* sont au moins aussi grands que deux ou trois chapitres du groupe 1 et 2.

[5] C'est-à-dire des chapitres qui appartiennent à vrai dire au traité de *Kalla* ; voir plus bas. D'après le contenu, le premier Pérek est un petit traité sur la pudeur (mais non le 2e, comme on le soutient dans Winter-Wünsche, *l. c.*, p. 630, dans la note); le 2e Pérek pourrait porter la suscription : « Des vicieux et des vertueux » ou עולבין ונעלבין.

font pas partie du contenu primitif du D. E. R., et cela résulte aussi des indications des anciens auteurs. Mais le fait qu'ils appartiendraient au traité de *Kalla*, quoique les modernes le soutiennent généralement[1], n'est pas prouvé historiquement[2]. On ne peut attribuer à *Kalla* que le premier chapitre ; le second a un thème tout différent. Sans doute, on pourrait admettre que *Kalla* se terminait par des règles de morale générale, comme c'est le cas de beaucoup de traités de la Mischna (par exemple *Maccot*), et considérer tout le traité D. E. R. comme faisant partie de *Kalla*, comme dans l'éd. Coronel. Mais au petit traité de *Kalla* un grand appendice comme le chapitre הצדוקין (ch. II de D. E. R.) ne saurait convenir. Voici comment je m'explique l'addition de grands chapitres de morale dans *Kalla*[3]. L'idée de דרך ארץ, qui, comme nous le verrons plus loin, est aussi appliquée aux relations conjugales, a été prise dans le sens le plus étendu, et toute la série de ces petits traités, savoir כלה, דרכן של תלמידי חכמים et le plus petit דרך ארץ, a été désignée du nom collectif דרך ארץ ; le chapitre כלה se distinguait de ce groupe comme דרכן, בן עזאי et השלום du D. E. actuel. Dans ce groupe il faudrait donc distinguer : 1° *Kalla*, le chapitre ainsi nommé actuellement avec le chapitre המקדש (= D. E. R., I), qui n'a été séparé du premier que parce qu'il n'y est plus question de la nouvelle épousée, mais de la femme en général ; — 2° le chapitre הצדוקים, qui manque dans *Kalla*, éd. Coronel, mais qui devait pourtant former une partie ancienne de cette série, puisque dans *Abot di R. Nathan*[4] il s'en trouve aussi un fragment, ainsi que dans *Eliyahou Rabba*[5], où l'on voit que la version de D. E. R. est primitive[6] ; — 3° בן עזאי jusqu'à la fin du D. E. R. actuel ; — 4° דרכן של תלמידי חכמים, ch. I-IV de D. E. Z. ; — 5° le

[1] Goldberg, *Derech Erez Rabba* (Breslau, 1888) ; voir Winter-Wünsche, *l. c.*, p. 646.

[2] Pour le second chapitre (הצדוקים), il est prouvé, au contraire, par l'éd. Coronel qu'il ne fait pas partie de *Kalla*, car ce chapitre manque dans l'édition Coronel.

[3] Déjà R. Elia Wilna a rattaché המקדש et הצדוקים à *Kalla*. Dans l'édition Coronel, ce qu'on peut appeler D. E. forme deux tiers de l'ouvrage, du chap. III à la fin, p. 6 *a*–19 *a*.

[4] Version II, ch. XXXV, p. 43 de l'éd. Schechter.

[5] L'édition de תנא דבי אליהו, dont je me sers, est imprimée à Lemberg, 1869; elle n'a pas de pagination et a une mauvaise division des chapitres; de là vient que mes citations sont quelque peu embarrassées. Le passage visé ici se trouve dans *Eliyahou Rabba*, ch. XV, paragraphe 2, au milieu.

[6] Le mot difficile דחתכין, remplacé dans *Eliyahou Rabba* par נהנתין (dérivé de הנאה), ne se trouve pas dans *Abot di R. Nathan*. La transition pour passer aux gens vertueux (הנפלבין ואינן עולבין) est développée ainsi dans *Eliyahou Rabba* : אבל מי שהן עלובין ואינן עולבין.

reste de D. E. Z. ; — 6° Pérek R. Eliézer ; — 7° Pérek R. Schimon ; — 8° פרק השלום.

Ne voulant m'occuper ici que des deux D. E., je laisse de côté le traité de *Kalla* et je commence l'analyse de D. E. R. par le Pérek המקדש (n° 5 de notre tableau). Sauf quelques phrases[1], rien dans ce chapitre ne prouve qu'il fît partie de *Kalla*, mais son contenu permet néanmoins de l'appeler le chapitre *Kalla* du traité D. E.

Le chapitre sur les impies (הצדוקים), par son contenu et sa structure, a tout l'air d'un ouvrage indépendant, quoiqu'il y manque une introduction et une conclusion. Ce qui distingue ce chapitre de tous les autres du traité, c'est la symétrie de composition, l'emploi de versets bibliques après chaque sentence et le groupement de certaines catégories de gens vicieux et de vertueux. Vicieux et vertueux se subdivisent respectivement en douze groupes :

Vicieux : 1° הצדוקים והמסורות והרשעים והחנפים והאפיקורסים[2], Job, XIII, 16 ; — 2° האמתנין (en tout 6 catégories), Psaumes, XXXVII, 17[3] ; — 3° חורשים רע (4 catégories), Psaumes, XXXV, 6 ; — 4° מכין בסתר (4 catégories), Nombres, XVI, 33 ; — 5° עוצרי פירות (5), Amos, VIII, 7[4] ; — 6° החנפים d'après la correction de R. Elia Wilna[5], avec 3 catégories (Les éditions qui ont les mots ואלו שאין מורישין, etc. interrompent la composition, qui est excellente, et y introduisent un élément hétérogène), Job, XIII, 16 (comme au n° 1), et Psaumes, CI, 7 ; — 7° ההוגים כיונים (d'après la correction d'Elia Wilna[6], avec 5 catégories), Ps., XXXVI, 12 ; — 8° מחללי שם שמים (4), Ps., IX, 18, et Ecclés., I, 15 ; — 9° גסי הרוח (5), Malachie, III, 19 ; — 10° המשיא אשה לבנו הקטן (3), Deut., XXIX, 19 ; — 11° הגבאין (4), Ezéch., XXVII, 27 ; — 12° השוקד על שותפו (5), Jérémie, XVII, 10.

[1] En tout, environ trois phrases : אל תהי פרוץ בנדרים, ensuite וכל מי שיש לו בושת פנים et כל הרואה דבר ערוה ואינו זז ממנו. Dans *Kalla* proprement dit (éd. Coronel, 1 *b*) l'expression דרך ארץ n'apparaît qu'une fois. Cf. דרך בנות ישראל dans *Nombres rabba*, ch. IX, 16 ; l'expression manque dans *Sifrè*, Nombres, § 11, et *Ketoubot*, 72 *a*.

[2] Sur הרשעים, voir mes remarques dans *Jewish Quarterly Review*, IX, 515.

[3] Cette phrase est remarquable par ses expressions relativement difficiles. האמתנין est bien expliqué par *Rosch Haschana*, 17 *a*, המטיל אימה יתירה על הצבור. Au lieu de גפתנין, Yabez lit, avec raison, גרותנין. L'expression זחתנין est une expression isolée et, pour cette raison même, tout à fait authentique.

[4] Au lieu de עוצרי, il y a dans *Baba Batra*, 90 *b*, אוצרי, ce qui est plus exact. Dans שאלתות le passage est cité comme תנן, v. Zunz, *l. c.*, p. 117.

[5] Cependant dans ma classification je diffère quelque peu d'Elia Wilna.

[6] Dans les éditions והצדוקין והמסורות והחנפות, presque comme le 1er morceau ; ההוגים כיונים se trouve dans les éditions au numéro suivant. A remarquer l'expression ודהמנמין, lisez ודהמנהמין.

Vertueux : 1° הנעלבין ואין עולבים (4), Juges, v, 31 ; — 2° המאוסים בעיניהם (4), Is., XLIX, 7 ; — 3° בעלי אמנה (4), Ps., CI, 6 ; — 4° האוהב את אשתו (4), Job, v, 24, 25 ; — 5° האוהב את שכניו (4), Isaïe, LVIII, 9 ; — 6° המנדין המנהגין בצדק (4), Isaïe, LVIII, 8 ; — 7° הדנין בצדק (4), Ps., LXXIII, 1 ; — 8° הנאנחין (4), Isaïe, LXI, 3 ; — 9° הרחמנין (5), Isaïe, III, 10 ; — 10° העניים (5), Job, XXII, 28 ; — 11° העמילים בתורה (4), Proverbes, VIII, 34 ; — 12° רודפי צדק (4), Nahum, I, 7.

En face de cette composition si claire, la partie suivante du chapitre offre un réel contraste. S'il était permis de parler d'un traité des הצדוקים, je désignerais la partie suivante, dans laquelle les mots בשביל ד' דברים sont répétés quatre fois dans des paragraphes de même grandeur, et qui se termine par une sentence de R. Dostaï b. Juda, comme un second chapitre, auquel on pourrait encore rattacher la phrase commençant par אין ישיבה למעלה. La dernière partie du chapitre pourrait être appelée le 3e Pérek ; il commence par האזינו השמים et parle de la majesté divine en des termes qui rappellent le style des ouvrages mystiques de l'époque des Gaonim [1]. Le traité הצדוקים est précisément un des פרקי דרך ארץ dont il a été parlé plus haut.

Le Pérek בן עזאי, qui forme le n° 7 de notre analyse, a dans les mots צאו והזהרו בהן שהלכות גדולות הן שנאמרו לו למשה בסיני une conclusion bien reconnaissable et doit être considéré comme un morceau spécial du D. E.

Viennent ensuite deux Perakim commençant tous deux par le mot לעולם. Ils contiennent des règles pour les savants et leurs disciples. Tous les deux chapitres sont illustrés par des versets bibliques et des contes édifiants et ont, en tout point, le même caractère. A la fin vient une sorte de conclusion : מכאן אמר ר' יהושע בן לוי לעולם יהיו כל בני אדם בעיניך כליסטים, etc. Le fait que cette phrase est placée à la tête d'un chapitre du traité de *Kalla*, éd. Coronel, p. 17 *a*, sous le nom de R. Josua b. Lévi, ne change rien à la chose, car dans ce traité de *Kalla* la plupart des phrases sont commentées spécialement et sont placées en cette qualité en

[1] Zunz, *l. c.*, appelle avec raison cette conclusion une agada étrangère ; p. 117, note *m*, il la désigne comme étant empruntée à une doctrine secrète. — Le premier morceau ארבעה דברים, à cause de נערה המאורסה et de משכב זכר, conviendrait mieux au פרק המקדש. Cependant on peut aussi établir la preuve qu'il fait partie de הצדוקים, car dans la phrase suivante on mentionne כותבי פלסתר, etc., nom formé de deux mots, comme dans la 1re partie du chapitre. Dans le *Mahzor Vitry*, p. 727, le morceau האזינו n'est pas la fin du chapitre, mais est suivi sans interruption du contenu du Pérek בן עזאי. Le chapitre en question débute dans le *Mahzor* par les mots עשרים וארבעה דברים, morceau qui ne se trouve que dans le *Mahzor Vitry* et dont on n'a pas établi la source. Ce nombre est certainement le pendant du nombre de morceaux étudiés par nous. Il faut donc admettre que notre collection a été très abrégée dans le Talmud.

tête d'un chapitre. Je ne considère les deux morceaux commençant par לעולם comme un *seul* chapitre que parce qu'ils présentent une apparence d'identité. L'histoire concernant Schimon b. Antipatros (שמעון בן אנטיפאטרס), qui se trouve au chapitre VI du D. E. R., est placée dans *Kalla* éd. Coronel, p. 16 *b*, dans le Pérek אל יפטר, c'est-à-dire au ve chapitre. Or, cette histoire de Schimon b. Antipatros est également citée dans Yohasin, éd. Filipowski, p. 21 *a*, d'après פרק ה' דהלכות ד"א. Ceci prouve, non seulement que ce récit est dans nos éditions placé inexactement, mais encore que ce morceau fait partie du Pérek לעולם, qui est précisément caractérisé par l'insertion de pareilles historiettes.

Ensuite viennent trois chapitres que j'ai désignés plus haut par הנכנס n°s 1, 2 et 3. Le motif de cette division est non seulement dans la répétition du même début, mais aussi dans l'indication d'une conclusion après chaque morceau. Dans הנכנס n° 1 (ch. VI et VII de R.), la dernière phrase est כללו של דבר, etc., ce qui est tout à fait convenable pour une finale (le ch. V de Z. se termine par les mêmes mots) ; dans הנכנס n° 2 (ch. VIII et IX), après un récit se trouve ce résumé שלוש נפשות נהרגו על דבר זה (dans Z., VIII, où cette histoire se trouve au milieu du chapitre, ces mots manquent) ; — la fin de הנכנס n° 3 se confond avec la conclusion de D. E. R. Le fait que dans la Mischna aussi deux ou trois chapitres qui se suivent peuvent avoir les mêmes noms est prouvé par les chapitres XV et XVI de *Yebamot*, qu'on désigne d'une épithète distinctive האשה שלום et האשה בתרא, ou par les deux השוכר (VI et VII) dans *Baba Mecia*, ou les trois המוכר (IV, V, VI) dans *Baba Batra*. Il faut, du reste, observer que dans les anciens temps, outre les trois Perakim הנכנס, il y en avait encore d'autres, car, à la fin du chapitre VIII de Z., il y a encore deux phrases (dans *Halachot Guedolot*, trois) avec הנכנס ne pouvant se rattacher à ce qui précède et devant, par conséquent, être considérées comme un Pérek spécial.

La division de ce traité en ses parties nous donne la meilleure preuve du peu d'unité que présente le traité de D. E. C'est une raison de plus pour rechercher la raison pour laquelle ces morceaux ont reçu le nom uniforme de D. E.

III

L'IDÉE DE דרך ארץ.

Dans le traité de D. E. même, l'expression ד"א ne se trouve qu'une fois, tant dans Z. que dans R. : חשוב מעשיך בד"א [1] (Z., III, comme seconde phrase du chapitre), expression qui ne s'emploie nulle part ailleurs dans toute la littérature rabbinique et qui fait partie du fond primitif du morceau דרכן של ת"ח. Quelle que soit l'importance de la sentence émise dans cette phrase, cette unique sentence ne suffit pourtant pas à expliquer le nom du traité. Dans R., V, la phrase אין זו ד"א אלא של חכם « ceci n'est l'usage que du savant » se lit aussi dans un morceau qui ne se trouve nulle part ailleurs. Cf. VII : חכם גדול אתה וד"א יש בידך « tu es un grand savant et tu as de l'usage », dans un morceau qui, sans aucun doute, fait partie de D. E. (voir plus bas). Il en est de même des mots : לבדוק אתכם אם יש בכם ד"א אם לאו « Il faut vous examiner pour voir si vous avez de l'usage ou non » (VIII). L'expression מנהג הבריות « usage mondain » (Z., V, fin; cf. R., VII, fin) n'est pas tellement significative au point de vue du contenu du traité qu'elle puisse expliquer le nom uniforme de ד"א. Il faut donc que nous cherchions à nous expliquer ce nom d'une autre manière.

On sait qu'en hébreu biblique, le mot דרך en lui-même signifie déjà « coutume, genre de vie ». Dans la phrase composée דרך ארץ, la phrase a le sens qui se rapproche du langage biblique, dans Josué, XXIII, 14 אנכי הולך היום בדרך כל הארץ (cf. I Rois, II, 2), où on veut dire que la mort est une loi de la condition humaine; dans Genèse, XIX, 31, כדרך כל הארץ, où l'expression indique que les relations conjugales sont une chose naturelle. Il semble donc que la phrase entière est דרך כל הארץ, expression que je n'ai trouvée dans la littérature rabbinique que dans *Exode*

[1] *Halachot Guedol.*, p. 649, et *Kalla*, éd. Coronel, ch. III, p. 11 *a* : לדרך ארץ; cependant בדרך vaut mieux. Dans R., VI, fin, שנים מד"א; mais c'est une Baraïta citée dans *Bèça*, 25 *b*, et *Pesahim*, 86 *b*. Le fait que l'origine est dans le Talmud et non dans D. E., comme Zunz, *l. c.*, l'admet, est prouvé par la circonstance que, dans D. E., la Baraïta précédente (dans *Bèça* et *Pesahim*, דתניא) est commentée par la question וכמה ישהא וישתה. Ces mots, sont le commencement de la Baraïta ou Guemara. — Dans R., V, au début, וילמדו כל אדם ד"א מן המקום; mais Elia Wilna biffe tout le passage. *Ibidem*, III, dans le récit de la mort d'Eléazar ben Azaria, Elia Wilna lit אורחות חיים, selon *Berachot*, 28 *b*; dans les éditions, דבר אחד. En araméen, אורח ארעא, par exemple dans *Berachot*, 62 *b*.

rabba, ch. xx, 11. Sans כל, mais avec l'article déterminatif ה, on trouve דרך ארץ dans le passage déjà cité plus haut de j. *Sabbat*, 8 *a*, et j. *Pêa*, 17 *d*, ainsi que dans *Pesikta Rabbati*, ch. xxi, p. 100 *b*, éd. Friedmann, expression à laquelle correspond très bien דרך העולם dans *Abot di R. Nathan*, version I, p. 4, éd. Schechter [1]. Dans le passage de la *Pesikta*, דרך ארץ est employé dans un sens qui est fort rare dans la littérature rabbinique. Il y est dit : יש לך ללמוד מדרך הארץ..... בטרם שבעולם קול אחד נכנס לתוך עשר אזנים « Tu peux le savoir par les dispositions de la nature, grâce à l'organisation des sens, *une* voix pénètre dans dix oreilles. » ד"א est encore employé dans ce sens physique, quand on veut désigner par là les relations conjugales, comme dans la Bible, par exemple dans *Gittin*, 70 *a*, מי שארנו בקי בד"א ; cf. *Eroubin*, 100 *b* ; *Genèse rabba*, ch. xviii, fin, et Levy, *Neuhebr. Wörterb.*, I, 424 *b*. A remarquer aussi le passage d'*Eliyahou Zouta*, ch. iii : כי ארבע מדות הן בד"א יש שנושאין אשה לשם זנות ; de même *ibid.*, ch. xvi, mais sans l'expression דרך ארץ. Cf. surtout *Kohel. rabba*, x, 8 : וישכב אותה בד"א.

Partant de l'ordre physique de la nature, on employa l'expression ד"א pour désigner le genre de vie physique de l'homme. En ce sens, ד"א signifie l'occupation physique de l'homme, par opposition avec les occupations spirituelles, par exemple, *Abot di R. Nathan*, version I, ch. i : לד"א .....פירש, ou *Abot*, ii, 2, תלמוד תורה עם ד"א. Comme les occupations spirituelles embrassent non seulement la Tora, mais la Mischna, on dit dans Mischna *Kiddouschin*, i, fin : וכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בד"א אינו מן הישוב (cf. *Abot di R. Nathan*, vers. II, ch. xxxv) ; là le mot (voir *Kiddouschin*, 40 *b*) n'a pas encore le sens de bienséance, mais celui de pratique (מעשה, par opposition avec תלמוד = théorie). De ce sens dérive, avec une petite nuance, une autre signification : ד"א signifie la vie sociale limitée à l'acquisition des biens terrestres, comme il ressort de *Abot*, iii, 5 : עול ד"א. C'est à cette différence entre les choses terrestres et les choses spirituelles que se rapporte la phrase d'*Eliyahou Rabba*, ch. i, au début : לשמור את דרך זו ד"א עץ החיים... תורה, suivant l'expression connue כ"ו דורות קדמה דרך ארץ לתורה [2].

Cette dernière expression nous fournit une transition pour une nouvelle signification du terme ד"א. ד"א est aussi quelque chose qui mérite d'être connu, un sujet d'enseignement dont la science fait honneur aux docteurs de la loi. C'est le genre de vie spécial

[1] Dans j. *Sabbat*, VI, 3, 8 *a*, דתני בדרך ארץ, nom du traité ; cf. מנהגו של עולם, qui est fréquent dans le Talmud.
[2] *Yalkout* sur Genèse, § 34.

et plus noble qui s'impose aux docteurs de la loi, c'est la bienséance, les bonnes mœurs. Le docteur de la loi, ou חבר, mène un genre de vie spécial ; il doit posséder des vertus particulières; cf. j. *Demaï*, 23 *d*, שאין דרך חבר, ou le passage du Talmud de Jérusalem cité dans Tossafot, *Kiddouschin*, 40 *b*, où celui qui est tenu à des bienséances spéciales est appelé תלמיד (c'est le תלמיד חכם), et d'où Tossafot déduit avec raison que ces règles de bienséance concernent les savants : « ces règles ne sont que pour les savants; d'autres les suivent. » Nous avons tiré la même conclusion du texte même du D. E. Nous avons aussi déjà fait la remarque que la première collection de ces règles concernant les savants est le traité de *Abot* et que le savant qui observait ces règles était en même temps un homme pieux, c'est-à-dire que les savants étaient aussi les gens pieux. C'est là le sens de cette maxime émise dans *Baba Kamma*, 30 *a*, האי מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דאבות « Celui qui veut être dévot doit observer les choses de Abot »[1], et dans le même traité il est dit (II, 5) : ולא עם הארץ חסיד « l'ignorant ne peut être pieux »[2]. C'est pour cette raison aussi que le traité D. E. est appelé מגלת חסידים[3] « le rouleau des dévots ». Cf. *Eliyahou Rabba*, ch. XVIII, 9, חסיד בישיבה.

Je crois donc qu'au début דרך ארץ ne signifiait pas mœurs, bienséance, mais seulement « genre de vie », ainsi que le mot l'indique, et par là il faut entendre le genre de vie des savants et des gens pieux, comme le prouvent les témoignages littéraires et historiques. Dans *Berach.*, 22 *a*, les savants réclament précisément l'enseignement de דרך ארץ parce que celui-ci est nécessaire à leur état. Par là nous comprenons aussi l'expression souvent répétée : למדה תורה ד"א[4] « La Loi a enseigné *dérèch éréç* », car du moment que ce genre de vie spécial était devenu l'objet de l'étude, on le fit dériver lui aussi de la Bible. C'est seulement lorsque des règles de morale vinrent s'ajouter aux formes de la vie noble, que l'on appliqua le terme ד"א à toute espèce de préceptes réglant les relations humaines, non seulement au point de vue général,

[1] Cf. *Kalla*, éd. Coronel, 11 *b*, במילי דד"א ; *Pesahim*, 113 *a*, מילי דעלמא ; de même *Berachot*, 7 *b* ; *Sabbat*, 33 *b*.

[2] Ceci correspond à l'autre phrase אם אין תורה אין ד"א (*Abot*, IV, 17). Cf. le traité *Kalla*, au début : כל מי שאין התורה עובר(ת) על פיו אין בו ד"א, ainsi que dans l'édition Coronel, 1 *b*.

[3] *Abot di R. Nathan*, vers. II, ch. XXVII, p. 56, בהלכות חסידים ; *ibid.*, p. 52, מגילת חסידים. Au sujet de מגלת חסידים dans *Sifrè*, v. Zunz, *l. c.*, p. 112.

[4] Cf. *Sifrè*, Nombres, § 102 : ללמדך ד"א ; *Sota*, 44 *a* : לימדה תורה ד"א, de même *Houllin*, 84 *a*, *Gen. rabba*, XX, 12, *Yalkout*, Psaumes, 871 ; *Midrasch Samuel*, VII, 5 ; *Gen. rabba*, XXXI, 10, etc.

mais aussi au point de vue moral. Aux règles concernant les savants et la morale vinrent s'ajouter aussi, avec le temps, des conseils pratiques pour le commerce et les professions, pour les soins de la santé, et tous ces genres de règles sont maintenant réunis dans notre D. E. [1].

Comme, par la suite, le grand public, c'est-à-dire les cercles qui ne faisaient pas partie de la classe des savants, s'attacha aux règles de D. E., il se forma encore pour les savants d'autres règles de vie morale, plus fines et plus subtiles que les autres, et c'est ainsi que s'explique l'expression סתרי דרך ארץ « secrets de *dérech éréç* » qui se trouve surtout plusieurs fois dans *Tanna di bè Eliyahou* [2].

Ces petits chapitres, au nombre de onze, ne pouvaient être désignés que par le nom de דרך ארץ, car ce nom seul est propre à servir de suscription à des écrits aussi hétérogènes, puisqu'il exprime tous les aspects de la vie sociale, morale et pratique, en commençant par le côté physique de l'homme.

IV

LES SOURCES DU TRAITÉ.

Je n'ai pas l'intention d'indiquer ici les sources anciennes des phrases, sentences et expressions isolées qui se trouvent dans D. E. ; cette tâche est réalisée presque dans chaque édition du Talmud, et, comme on le sait depuis longtemps, le contenu de R. se retrouve dans des écrits rabbiniques plus anciens. Je ne veux relever que les emprunts qui montrent la façon dont s'est constitué notre traité.

Sa dépendance vis-à-vis de la Mischna saute aux yeux. Mais ce

[1] Nous trouvons un exemple spécial de דרך ארץ traitant des règles de bienséance dans *Yoma*, 4*b* : ד"א שלא ידבר אדם עם חבירו אא"כ קוראו תחלה; le même passage se trouve aussi dans *Nombres rabba*, XIV, 21.

[2] סתרג תורה וסתרי דרך ארץ, *Abot di R. Nathan*, vers. I, ch. VIII, p. 36 ; cf. *Sifrè*, Deut., 305, et *Eliyahou Zouta*, XVI. Dans *Eliyahou Rabba*, XIV, au commencement, il y a cette tournure remarquable : וכי זו היא ד"א אין זו ד"א. *Ibid.*, XIV : עמי הארץ שיש בהם ד"א ושאר המצות ; de même XXVII ; *Eliyahou Zouta*, XIII, au début : ד"א ולמשנה וללמוד ד"א למקרא ולמשנה ; *ibid.*, ד"א בר"א ועוסקים. — Dans *Berach.*, 62*a*, à propos de quelques règles relatives à בית הכסא, qui se trouvent aussi partiellement dans D. E. R., VII, on emploie deux fois la phrase solennelle : תורה היא וללמוד אני צריך.

ne sont pas des passages entiers qui sont empruntés à *Abot*, ce sont seulement des expressions et des phrases. Je vais en donner la preuve en détail : Z., III : הוי דן את חבירך לכף זכות = *Abot*, I, 6; toutefois le contexte est tout différent et la sentence n'est pas anonyme; — Z., *ibid.*, קנה שם טוב = *Abot*, II, 7; — Z., *ibid.*, אין הביישן למד = *Ab.*, II, 5; — *Ibid.*, שואל כענין ומשיב כהלכה = *Ab.*, V, 7; — *Ibid.*, ולומד ע"מ ללמד = *Ab.*, IV, 5; VI, 6. Dans le troisième chapitre du Z., où se trouvent les mots חשוב מעשיך בדרך ארץ et qui appartient au fond primitif du traité, la phraséologie de *Abot* est employée cinq fois, sans qu'une seule sentence entière soit empruntée à cette Mischna. Des autres chapitres de Z., je citerai encore : Z., I, כספוג שהוא סופג את הכל = *Ab.*, V, 15; — *Ibid.*, אוהב את הבריות = *Ab.*, VI, 1; — *Ibid.*, העבר רצונך = *Ab.*, II, 4; — Z., II, נבהל להשיב = *Ab.*, V, 7; — *Ibid.*, מודה על האמת = *Ab.*, V, 7; — *Ibid.*, כמרא לחפור בהן ..... אל תשימם = *Ab.*. IV, 5; — *Ibid.*, אוהב את..... התוכחות ואת המישרים = *Ab.*, VI, 6; — *Ibid.*, קל לראש ונוח לתשחורת = *Ab.*, III, 12; — *Ibid.*, הוי רץ למצוה קלה = *Ab.*, II, 1; — *Ibid.*, דע מאין באת = *Ab.*, III, 1.

Ce style, qu'on pourrait appeler à bon droit le style de mosaïque[1], ne se trouve que dans les quatre chapitres de D. E. Z. dont nous avons parlé, c'est-à-dire dans ces parties du D. E. que nous avons désignées plus haut comme formant le morceau à part, דרכן של ת"ח. Cette partie, contenant les règles concernant les savants, n'a que des réminiscences de *Abot*, mais n'en a rien emprunté. Comme il n'a rien des parties purement morales de *Abot*, il est permis de croire qu'il est aussi indépendant des autres écrits. Lorsqu'il y a concordance entre דרכן et d'autres écrits, l'originalité appartient toujours à דרכן. C'est ce que je vais également essayer de prouver.

Z., I : הרחק מן המביא לידי עבירה מן הכיעור ומן הדומה לכיעור « Eloigne-toi de ce qui conduit à la transgression, de ce qui est laid et de ce qui ressemble au laid » se retrouve, quant à la seconde partie, dans *Houllin*, 44 *b*, avec cette formule introductive אבל אמרו חכמים « mais les sages ont dit »; mais on voit au premier coup d'œil que cette phrase est ici une citation qui n'est appliquée qu'à un cas spécial. Dans D. E., la phrase a encore un membre antérieur et un membre postérieur. Dans

[1] Ce style de mosaïque est fait non seulement de réminiscences de la Mischna d'*Abot*, mais d'emprunts à l'Ecriture Sainte, comme on le montrera plus loin, dans le chapitre sur la langue. Il est également impossible de méconnaître que D. E. renferme beaucoup de réminiscences du Talmud et du Midrasch, non pas tant du Talmud et du Midrasch sous leur forme définitive que des sentences isolées suffisamment connues dans les écoles et attribuées aux rabbins. Quant à donner à ce sujet des preuves en détail, cela nous mènerait trop loin.

Tosefta *Houllin*, II, 24, p. 503 de l'éd. Zuckermandel, la phrase est un peu plus longue, et la Tosefta ne peut être la source de D. E. Dans *Abot di R. Nathan*, version I, ch. II, la phrase est conçue comme dans D. E., mais immédiatement après d'autres sentences sont rapportées sous cette forme לפיכך אמרו חכמים « c'est pourquoi les sages ont dit » ; comme ces sentences ne se trouvent que dans D. E., et que D. E. est une des sources des *Abot di R. Nathan*, l'on ne peut guère songer à cet ouvrage comme source de D. E. Dans le *Midrasch Hagadol*, sur Deut., XXI, 5, qui a été publié récemment par D. Hoffmann (1897, p. 24), cette sentence est encore accompagnée de ces mots שלא יחשדוך אחרים בעבירה « pour qu'on ne te soupçonne pas de transgression ». Ces mots ne se trouvent que dans D. E. ; donc l'auteur du Midrasch Hagadol a utilisé notre D. E. [1].

Abot di R. Nathan a encore une autre citation qui est sûrement de D. E., appelé en cet endroit מגילת חסידים ; la sentence même se trouve avec quelques modifications dans D. E. Z., II [2].

La phrase למוד לשונך לומר איני יודע « Habitue ta langue à dire : Je ne sais pas » (Z., III) est citée dans *Berach.*, 4*a*, avec l'introduction דאמר מר « on a dit », et Raschi, *in loc.*, renvoie avec raison à D. E.

La belle maxime אם נטלת שאינו שלך את שלך יטלו ממך « Si tu as pris ce qui ne t'appartient pas, on te prendra ce qui t'appartient » (Z., III) se retrouve presque identiquement dans *Abot di R. Nathan*, version II, ch. XXXII, p. 36. Sans tenir compte de la rédaction plus concise, le contexte plaide aussi en faveur de la priorité du D. E. Z. (דרכן), car il y a là plusieurs maximes de ce genre avec la même construction [3].

La maxime השוסק במקרא מדה מדה שאינה מדה est citée dans *Baba Mecia*, 33 *a*, comme une baraïta תנו רבנן ; mais comme elle ne se retrouve dans aucune collection de baraïto, cette formule introductive תנו רבנן vise peut-être la collection D. E. (Z., IV). Nous lisons presque la même sentence dans j. *Sabbat*, 15 *d*.

La phrase שאין כל אדם זוכה לשתי שלחנות « Tout le monde ne peut avoir la chance de s'asseoir à deux tables (jouir du

[1] Zunz, *l. c.*, p. 120, note *a*, dit que כיעור ne se trouve que rarement dans l'ancienne Agada, et il ne cite que *Houllin* ; toutefois le mot se trouve également dans *Sifrè*, Deut., 37, et cela en deux endroits. Dans *Tosefta Yebam.*, IV, 7, il se trouve aussi ; ce dernier exemple manque chez Tawrogi, *l. c.*, p. 5.

[2] Dans *Kalla*, éd. Cor., III, comme l'indique M. Schechter (p. 32), on ne trouve pas cette maxime.

[3] Dans *Abot di R. Nathan*, la maxime est attribuée à Rabban Gamliel (הוא היה אומר) ; mais les deux maximes provenant de R. Gamliel sont si diverses de langue, de construction et de suite dans les idées qu'il nous faut considérer comme erronée leur attribution à R. Gamliel.

bonheur déjà en ce monde) »[1] n'est à sa véritable place que dans D. E., où elle est précédée de phrases introductives. Dans *Berach.*, 5 *b*, la sentence de R. Yohanan n'est employée que dans un cas spécial, mais il est visible qu'elle n'a pas pour auteur R. Yohanan. R. Yohanan doit donc déjà avoir connu le recueil D. E.

Les six maximes examinées ici sont presque les seules du morceau appelé דרכן qui soient désignées en marge des éditions du Talmud comme étant aussi mentionnées ailleurs, et pour toutes nous avons pu établir la priorité de D. E. A part peu de passages, que nous éliminerons plus tard, ce morceau ne contient que des sentences très nettement formulées, exprimées avec les plus belles expressions de la littérature rabbinique. La langue est de l'hébreu pur, le style clair et concis, ayant presque toujours une allure d'épigramme. Mais ce morceau a encore un trait caractéristique, que je veux relever. Vers la fin du chapitre IV, c'est-à-dire à la fin du morceau דרכן, l'auteur du recueil fait parler Dieu à la première personne : אם עשית דברי בשמחה פמליא שלי תצא לשחרך ואף אני בעצמי אצא לקראתך ואומר לך בואך בשלום « Si tu as accompli mes préceptes avec joie, ma cour sortira à ta rencontre et moi aussi, et je te dirai : Que ta venue soit en paix. » La personne qui parle ici ne peut être que Dieu. D'après cela, la conclusion דברי אלה הזהרתי לפניך, etc. pourrait aussi être conçue comme émanant de Dieu. Par cette tournure de style, la langue et l'esprit du morceau דרכן s'élèvent à une certaine hauteur morale et la collection se rattache aux meilleures productions de la poésie gnomique[2].

Le morceau de דרכן est aussi le seul, entre tous ceux du traité D. E. où il soit question de pureté lévitique. Il en est parlé en deux passages :

1° I : אל תאכל לחם עם כהן עם הארץ שמא תחלל קדשי קדשים[3] « Ne mange pas de pain avec un prêtre ignorant, de peur de profaner les choses saintes. » D'après *Abot di R. Nathan*, version II, ch. XXXIII, p. 72, la maxime a été dite par R. Akiba en même temps que d'autres maximes se rapportant également à la pureté lévitique. Une collection où une pareille maxime a trouvé

[1] Zouta, IV.

[2] Dans le morceau intitulé דרכן, la plupart des maximes ont une forme semblant indiquer que le maître enseignait ainsi à ses disciples; ce qui aussi est une preuve d'antiquité.

[3] Les mêmes mots se trouvent aussi dans D. E. R., I (פרק המקדש), sous le nom d'Abba Hilfaï : שמא יאכילך בקדשי שמים. Nous comptons ce cas avec ceux où, dans D. E., on donne intentionnellement la préférence à l'anonymat; cf. cependant *Nedarim*, 20 *a*, où ces mêmes mots forment une partie d'une baraïta rapportée avec le terme תנא.

place doit au moins être contemporaine de l'époque talmudique[1].

2° III : והוי זהיר בקדשים בין בנתינתן בין באכילתן « Fais attention aux choses saintes, soit lorsque tu les donnes, soit lorsque tu les manges. » La maxime qui se trouve un peu plus loin תחלת טומאות פתח לעכום peut néanmoins se rapporter également à l'impureté lévitique.

Pour les quatre chapitres de D. E. Z. (V-VIII) qui suivent ou pour ce qu'on appelle les Perakim du *Mahzor Vitry*, il est impossible de relever des indices établissant leurs rapports avec d'autres parties de la littérature rabbinique. Dans ce morceau, les renvois en marge à d'autres écrits sont nombreux. La langue est moins nerveuse et serrée que dans דרכן, et on y trouve fréquemment des énumérations, telles que ארבעה דברים, V et VI; שלישית רביעית לה, etc., *ibid.*, V; שבעה דברים בגולם, VII; מעונה משלשתן, VIII, style qui rappelle vivement *Abot*, V, et *Abot di R. Nathan*. C'est pourquoi j'admets que le début du septième chapitre : שבעה דברים בגולם provient de *Abot di R. Nathan*, version I, ch. XXXVII, p. 110, qui provient à son tour de *Abot*, V, 7[2]. La maxime בשלשה דברים אדם ניכר בכוסו ובכיסו ובכעסו « L'homme se fait connaître par trois choses, par son verre, sa bourse et sa colère », qui, selon *Eroubin*, 65 *b*, a été dite par R. Ilaï, est modifiée dans D. E. Z., V, et on y met *quatre* objets en ajoutant le mot ובעטיפתן « et par son costume », qui interrompt la belle assonnance כוס, כיס et כעס; par la phrase רי"א אף בדיבור « d'autres ajoutent : par sa parole » on ajoute déjà à cette expression une sorte de guemara. Suivant le traité *Eroubin*, la maxime vise l'homme en général; dans *Abot di R. Nathan*, version II, ch. XXXI, p. 68, une maxime du même genre (בג' דברים בורקין את האדם) vise également l'homme en général; dans D. E., la maxime a donc dû être seulement appliquée aux savants, ce qui explique aussi l'addition de ובעטיפתן[3]. Il est donc permis de soutenir qu'en cas de concordance entre les chapitres de D. E. et du *Tanna di bè Eliyahou*, l'authenticité est du côté de D. E., car là on dit, par exemple, R., V : לעלם יהא אדם יודע אצל מי הוא יושב, tandis que dans *Eliyahou Rabba*, XII, il y a déjà l'expression « des savants » ואם ת"ח הוא מזלזל את תורתו[4]. Les

[1] Neuburger veut prouver que l'observance des lois de pureté lévitique n'a duré que jusqu'à l'époque d'Hadrien (*Monatsschrift*, 1873, p. 433 et suiv.). Toutefois, j'ai déjà démontré le peu de fondement de cette opinion dans *Magyar-Zsidó-Szemle*, VII, 385, et la preuve tirée de D. E. vient encore s'ajouter aux raisons que j'en ai données.

[2] Les mots ושבע בחכם manquent dans *Halachot Guedolot*, p. 645.

[3] Les savants se distinguaient aussi par leur costume, comme cela ressort des Evangiles. Au commencement de D. E. Z., la leçon ומתעטף כסותו est donc préférable à la leçon ומטנף כסותו; elle veut dire que le savant doit se vêtir décemment.

[4] Voir plus bas les mœurs des Jérusalemites.

chap. IX et X de D. E. Z., comme on sait, montrent peu d'originalité.

D. E. R. semble avoir utilisé *Tanna di bè Eliyahou* comme source. La maxime de la fin du chapitre VII : לא ישמח אדם בין הבוכים « il ne faut pas se réjouir près de ceux qui pleurent », se trouve dans *Eliyahou Zouta*, ch. XVI, en langue araméenne ; la traduction en hébreu, faite par D. E. R., est un signe certain de jeunesse. Cette maxime est aussi rapportée dans *Eliyahou Zouta* au nom de Samuel le Petit : לא תדחל עם דלא דחיל לא תבכה עם דלא בכי ולא תבצי עם דלא בצי ולא תבהית עם דלא בהית ולא תגחיך עם דלא גחיך שמא תחשב שוטה « N'aie pas peur à côté de celui qui n'a pas peur ; ne pleure pas à côté de celui qui ne pleure pas ; ne mange pas à côté de celui qui ne mange pas ; n'aie pas de soucis à côté de celui qui n'a pas de soucis ; ne ris pas à côté de celui qui ne rit pas, de peur que tu ne sois pris pour un fou. » La remarque finale dans D. E. : אל ישנה אדם דעתו מדעת חבירו ובני אדם « Il ne faut pas penser autrement que les autres » est exprimée dans *Zouta*, V, fin, en ces termes : אל ישנה אדם ממנהג הבריות « Il ne faut pas s'écarter de l'usage du monde. » L'expression הבריות se trouve aussi dans R., VI, vers la fin, dans la maxime analogue : מכאן אמרו חכמים תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות, et c'est le seul endroit du traité D. E. où se trouve la phrase : « C'est à cause de cela que les sages ont dit [1]. » La maxime même תהא דעתו כו' ne se retrouve nulle part ailleurs, et pourtant la formule introductive מכאן semble indiquer une citation [2]. Il semble qu'il y a là une indication du fait que l'auteur de ce morceau connaissait des chapitres de D. E. que nous ne possédons plus, ce qui confirme l'hypothèse que nous avons exprimée plus haut de l'existence de plusieurs chapitres (פרקים) de D. E. Le fait que D. E. R. même s'en réfère à un autre D. E. est une nouvelle preuve de la jeunesse relative de D. E. Rabba. Il faut seulement mettre à part le פרק בן עזאי, qui forme un petit ouvrage distinct et qui fait partie du fond primitif du D. E. R.

Dans le premier Pérek de R. (המקדש), presque chaque maxime provient des traités du Talmud babylonien. Les maximes qui sont

[1] D. E. R., IV, au milieu, il y a encore לכך אמרו חכמים. La phrase citée dans cette formule : הוי רך כקנה se trouve, en effet, dans Z., VIII, au commencement; mais la suite forme une sorte de guemara. Le fait que le mot הוי רך כקנה est ancien est prouvé précisément par la citation לכך אמרו חכמים ; dans *Abot di R. Nathan*, version I, XLI, p. 66, il y a מכאן אמרו. D'après *Taanit*, 20 *b*, le mot provient de Eléazar b. Schimon ; voir plus loin le chapitre sur les parties narratives.

[2] Cf., plus haut, לפיכך אמרו חכמים, dans la maxime הרחק מן הכיעור. La formule אמרו חכמים est aussi usuelle pour les citations de Sira.

bien à leur place dans D. E., parce qu'elles ont un caractère moral, révèlent beaucoup d'originalité, par exemple la maxime : לא תרבה שיחה עם האשה שכל שיחתה..... אינה אלא דברי ניאופים « Ne bavarde pas beaucoup avec les femmes, car leur conversation ne porte que sur l'adultère », qui paraît même avoir été employée dans Mischna *Abot*, I, 5 [1]. — Le Pérek הצדוקים a déjà été analysé plus haut, et il suffit de dire que ce chapitre, sauf sa fin mystique, fait partie des plus anciens ouvrages de la littérature de D. E.

Voici comment je résumerai les résultats de cette analyse. Les morceaux intitulés דרכן avec פרק ר' אליעזר הקפר, בן עזאי et הצדוקים ne puisent pas à d'autres sources, mais sont originaux et s'appellent פרקי ד"א ou הלכות ד"א dans le sens ancien. Ces morceaux sont déjà utilisés dans le Talmud. Les Perakim de Z. dans le *Mahzor Vitry* font des emprunts au Talmud et à *Abot di R. Nathan* ; les Perakim IV-XI de R. empruntent à Z. et aussi à *Eliyahou Rabba* et *Zouta* ; Pérek I de R. et Pérek X de Z. ne sont que des compilations sans caractère indépendant ; Pérek השלום est une agada isolée et ne doit être considéré que comme apparenté au traité D. E.

S. Krauss.

(*A suivre.*)

[1] Cf. Geiger, dans *Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, XII (1858), p. 538, et Derenbourg, *Essai sur l'histoire de la Palestine*, p. 50, note 1.

LE CANTIQUE DE MOÏSE

(DEUTÉRONOME, XXXII)

Si ce cantique, dont l'ensemble est très clair, renferme quelques passages obscurs, cela tient surtout, selon nous, à un certain nombre de lacunes, qui n'ont pas été suffisamment remarquées. Nous avons été amené à admettre ces lacunes, d'abord, par l'examen des versets difficiles à expliquer. Nous avons observé, ensuite, que la plus grande partie du chapitre était composée de distiques, exprimant chacun une pensée distincte. On reconnaît avec évidence des distiques dans les versets 4, 6, 7, 10, 11, 13, 17, 20, 21, 22, 23-24 *a*, 24 *b*-25 *a*, 25 *b*-26, 27, 28-29, 30, 32, 34-35 *a*, 35 *b*-36 *a*, 36 *b*-37, 38, 41, 42, 43. Si l'on met à part les versets 1 à 3 qui contiennent l'introduction du poème, il y a quarante-huit lignes, sur soixante-six, qui forment des distiques. Cette simple constatation autorise à croire que le cantique entier (sauf l'introduction) était, à l'origine, composé de distiques. Seulement, le texte a souffert par suite de nombreuses omissions, de sorte qu'il manque des hémistiches, des stiches et même un distique entier, sinon plusieurs. Dans les distiques intacts, on peut le plus souvent respecter la division traditionnelle des versets. Parfois aussi les versets sont mal coupés. Nous allons examiner maintenant les versets qui présentent des obscurités ou qui ne cadrent pas avec la division en distiques.

Les trois premiers versets, qui renferment une invocation, comprennent un stiche, un distique et un stiche. Le cantique lui-même ne commence qu'au verset 4.

Le verset 5, qui a donné tant de mal aux commentateurs, n'a qu'un stiche, dont la première partie est inintelligible. Le dernier essai tenté pour l'expliquer est de M. Castelli (*Z. A. W.*, 1897, p.337), qui lit לולא pour לו לא et traduit : *Leur faute eût perdu, s'ils n'eussent été ses fils, une génération perverse et tortueuse.*

Mais la construction de la phrase hébraïque s'oppose absolument à cette explication, et, de plus, le verset suivant n'aurait pas de sens. A notre avis, שחת לו ne peut signifier que : (*Israël*) *s'est corrompu envers lui* (Dieu). Or, le verset 5 est, de toute façon, trop court pour exprimer la défection d'Israël. Il nous semble donc qu'il devait y avoir là un distique dont שחת לו est le commencement et לא בניו, etc. la fin. Toute une ligne manque entre לו et לא. Pour les mots לא בניו מומם, nous adopterions partiellement la correction proposée par Klostermann et nous lirions לא בני אמונים, parallèle à דור עקש ופתלתל, et analogue à 20 *b*.

Dans 8 *b*, les mots למספר בני ישראל ne s'adaptent pas bien à יצב גבלות עמים. Or, 8 et 9 n'ont que trois lignes. Si nous supposons que 8 *b* se rattache à 9, et qu'il manque l'hémistiche parallèle à יצב גבלות עמים, ainsi que l'hémistiche répondant à למספר בני ישראל, nous aurons peut-être trouvé la cause de l'incohérence de 8 *b*.

Le verset 12 n'a qu'un stiche, qui se suffit à lui-même, mais qui pouvait avoir son pendant dans un autre stiche omis par un copiste.

Nous rentrons dans l'obscurité avec les versets 14 et 15. On remarque, d'abord, que l'hémistiche עם חלב כרים est bien court. Aussi faut-il y rattacher ואלים de la ligne suivante (voir Dillmann, *a. l.*). Ensuite, עם חלב כליות חטה se rattache mal à בני בשן ועתודים, et l'image de la *graisse des reins du froment* est très singulière. On rencontre bien la graisse du blé (Nombres, XVIII, 12) et la graisse des reins (Lév., III, 4), mais nulle part les *reins du blé*. Enfin, עם חלב כליות ressemble étrangement à עם חלב כרים, qui se trouve juste au-dessus. Nous sommes porté à croire que les mots עם חלב כליות [אלים] (d'après Is., XXXIV, 6) sont une variante de עם חלב כרים ואלים, et que le mot חטה fait partie du distique suivant. L'hémistiche répondant à בני בשן ועתודים manque, en réalité. Du premier hémistiche du distique suivant, qui répondait à ודם ענב תשתה חמר, il ne reste que חטה. C'est à ce même distique que nous rattacherions volontiers, avec M. Perlès (*W.Z.K.M.*, t. X), les mots שמנת עבית כשית, ces verbes étant à la deuxième personne comme תשתה, tandis que וישמן ישרן ויבעט doit être rapproché de ויטש אלה עשהו. Le distique est complet, si on écrit, d'après la Septante, ויאכל יעקב וישבע, après וישמן ישרן ויבעט.

Le verset 16 n'a qu'un stiche. Au lieu d'admettre avec M. D. H. Müller (chez Perlès, *l. c.*) que חדשים, etc., dans le verset 17, est une glose, il nous paraît plus naturel de croire qu'une ligne est tombée après le verset 16. Le verset 17 donne un excellent distique.

Les versets 18 et 19 sont probablement, eux aussi, incomplets. Ils pourraient à eux deux former un distique, mais il n'est pas vraisemblable qu'un même distique renferme deux idées différentes. Un indice de l'altération du texte nous est fourni par וינאץ, car ce mot n'a pas de complément direct, et מכעס est difficile à comprendre. Aussi a-t-on proposé la correction ingénieuse consistant à lire ויכעס au lieu de מכעס et de transposer ce verbe avec וינאץ.

Le verset 23 n'a qu'un stiche, mais nous croyons que le verset 24 *a* doit y être réuni. Il n'est pas sûr du tout que מזי et לחמי soient des participes, le parallélisme avec קטב indiquerait plutôt des substantifs, expliquant le sens de חצי. Ensuite, 24 *b* va très bien avec 25 *a*, de même que 25 *b* se comprend bien mieux comme complément anticipé de אפאיהם que comme suite de 25 *a* ; donc 25 *b* et 26 forment ensemble un distique.

On doit réunir aussi 28 et 29.

Les difficultés reviennent avec כי לא כצורנו צורם. On ne voit guère comment cette phrase se lie avec ce qui précède et elle ressemble beaucoup à l'hémistiche qui est au-dessus d'elle אם לא כי צורם מכרם. N'en serait-elle pas une variante? En ce cas, il ne resterait du distique qui suit le verset 30 que les mots énigmatiques. ואויבינו פלילים Pour les comprendre nettement il faudrait suppléer trois hémistiches, ce qui est délicat.

Au verset 32 il semble manquer שדמתם après ומשדמות עמרה. Le verset 33 n'a qu'une ligne; il est possible qu'une autre ligne ait disparu. Le verset 34 doit être complété par 35 *a*, tandis que 35 *b* et 36 *a* vont ensemble ; de même 36 *b* et 37. Entre 37 et 38 il y a surement une lacune, car on passe brusquement du Dieu d'Israël aux idoles. On doit donc supposer qu'il manque au moins un distique.

Le verset 39 comprend cinq hémistiches. C'est trop ou plutôt trop peu ; car il est à croire qu'il est tombé un stiche parallèle à ראו עתה, etc., tandis que אני אמית exprime une idée différente. Il est visible aussi que devant ואין מידי מציל il manque un hémistiche.

Enfin, le verset 40 est incomplet, car l'apodose de כי אשא est absente.

Si l'on tient compte de ces observations, le cantique de Moïse doit être écrit de la manière suivante :

האזינו השמים ואדברה	ותשמע הארץ אמרי פי
יערף כמטר לקחי	תזל כטל אמרתי
כשעירים עלי דשא	וכרביבים עלי עשב
כי שם ה׳ אקרא	הבו גדל לאלי

הצור תמים פעלו — וכל דרכיו משפט
אל אמונה ואין עוכל — צדיק וישר הוא

שחת לו . . . . . — . . . . . .
. . . לא בני אמומים — דור עקש ופתלתל

הלה׳ תגמלו זאת — עם נבל ולא חכם
הלא הוא אביך קנך — הוא עשך ויכוננך

זכר ימות עולם — בינו שנת דר ודר
שאל אביך ויגדך — זקניך ויאמרו לך

בהפריל עליון גוים — בהפרידו בני אדם
יצב גבולות עמים — . . . . . .

. . . . . — למספר בני ישראל
כי חלק ה׳ עמו — יעקב חבל נחלתו

ימצאהו בארץ מדבר — ובתהו ילל ישמן
יסבבמהו יבוננהו — יצרמהו כאישן עינו

כנשר יעיר קנו — על גוזליו ירחף
יפרש כנפיו יקחהו — ישאהו על אברתו

ה׳ בדד ינחנו — ואין עמו אל נכר
. . . . . — . . . . . .

ירכבהו על במתי ארץ — ויאכל תנובת שדי
וינקהו דבש מסלע — ושמן מחלמיש צור

חמאת בקר וחלב צאן — עם חלב כרים ואלים [1]
בני בשן ועתודים — . . . . . .

. . . . . חטה — ודם ענב תשתה חמר
. . . . . — שמנת עבית כסית

וישמן ישרן ויבעט — ויאכל יעקב וישבע
ויכסו אלה עשהו — וינבל צור ישעתו

יקנאהו בזרים — בתועבות יכעסהו
. . . . . — . . . . . .

יזבחו לשדים לא אלה — אלהים לא ידעום
חדשים מקרוב באו — לא שערום אבותיכם

צור ילדך תשי — ותשכח אל מחוללך
. . . . . — . . . . . .

[1] Variante : עם חלב כליות אלים.

. . . . . .

וירא ה׳ ויכעס — וינאץ בניו ובנתיו

ויאמר אסתירה פני מהם — אראה מה אחריתם
כי דור תהפכת המה — בנים לא אמון בם

הם קנאני בלא אל — כעסוני בהבליהם
ואני אקניאם בלא עם — בגוי נבל אכעיסם

כי אש קדחה באפי — ותיקד עד שאול תחתית
ותאכל ארץ ויבלה — והלהט מוסדי הרים

אספה עלימו רעות — חצי אכלה בם
מזי רעב ולחמי רשף — וקטב מרירי

ושן בהמות אשלח בם — עם חמת זוחלי עפר
מחוץ תשכל חרב — ובחדרים אימה

גם בחור גם בתולה — יונק עם איש שיבה
אמרתי אפאיהם — אשביתה מאנוש זכרם

לולי כעס אויב אגור — פן ינכרו צרימו
פן יאמרו ידנו רמה — ולא ה׳ פעל כל זאת

כי גוי אבד עצות המה — ואין בהם תבונה
לו חכמו ישכילו זאת — יבינו לאחריתם

איכה ירדף אחד אלף — ושנים יניסו רבבה
אם לא כי צורם מכרם [1] — וה׳ הסגירם

. . . . . .

. . . . . — ואיבינו פלילים

כי מגפן סדם גפנם — ומשדמת עמרה שדמתם
ענבמו ענבי רוש — אשכלות מררת למו

חמת תנינם יינם — ראש פתנים אכזר

. . . . . .

הלא הוא כמס עמדי — חתום באצרתי
לי נקם ושלם — לעת תמוט רגלם

כי קרוב יום אידם — וחש עתדות למו
כי ידין ה׳ עמו — ועל עבדיו יתנחם

כי יראה כי אזלת יד — ואפס עצור ועזוב
ואמר אי אלה ימו — צור חסיו בו

[1] Variante : כי לא כצורנו צורם.

. . . . . .
. . . . . .

אשר חלב זבחמו יאכלו — ישתו יין נסיכם
יקומו ויעזרכם — יהי עליכם סתרה

ראו עתה כי אני אני הוא — ואין אלהים עמדי
. . . . . .

אני אמית ואחיה — מחצתי ואני ארפא
. . . . . — ואין מידי מציל

כי אשא אל שמים ידי — ואמרתי חי אנכי לעולם
. . . . . .

אם שנותי ברק חרבי — ותאחז במשפט ידו
אשיב נקם לצרי — ולמשנאי אשלם

אשכירה חצי מדם — וחרבי תאכל בשר
מדם חלל ושביה — מראש פרעת אויב

הרנינו גוים עמו — כי דם עבדיו יקום
ונקם ישיב לצריו — וכפר אדמתו עמו

Il serait sans doute tentant de combler les lacunes, mais ce serait dangereux. C'est déjà beaucoup que de savoir qu'il y a des omissions. Dans beaucoup de passages bibliques les copistes ont dû sauter des morceaux plus ou moins étendus. Dans ce cantique, le parallélisme et l'uniformité du poème permet de se faire une idée des lacunes ; mais ailleurs il est bien difficile d'en déterminer l'existence et l'importance.

MAYER LAMBERT.

LE CHAPEAU JAUNE

CHEZ LES JUIFS COMTADINS

On sait que dans le Comté-Venaissin, comme en beaucoup de pays, les Juifs étaient astreints à porter des signes infamants. C'était d'abord la roue ou rouelle jaune que les conciles d'Avignon, de 1326 et de 1337, imposèrent à tous les Juifs, à partir de l'âge de quatorze ans pour les garçons et de douze ans pour les filles. Cette mesure humiliante ne fut jamais acceptée sans protestation, et les Israélites comtadins ne reculèrent devant aucun moyen pour s'y soustraire. Tout nous porte à croire que, malgré toutes les ordonnances, ils parvinrent souvent à s'en affranchir complètement. De là le grand nombre d'édits reprenant, tout en les modifiant parfois, les anciennes prescriptions violées ou tombées en désuétude[1]. Rappelons-en les principales[2].

La bulle de Pie II (1459), imposant aux Juifs la roue ou autre signe jaune, si grand et d'une telle largeur qu'il puisse être vu en dehors des plis de l'habit, fut renouvelée par Alexandre VI (1494) et par Clément VII (1525), qui menaça les contrevenants d'une amende de 100 ducats d'or[3]. Mais dans la pratique, on se montra certainement plus tolérant. Les Juifs eurent recours à la ruse et, s'ils portaient le signe infamant, ils savaient à l'occasion le cacher aux regards indiscrets.

[1] Voir Ulysse Robert, *Étude sur la roue des Juifs depuis le* XIII*e* *siècle*, dans la *Revue*, t. VI, p. 90 ; Bardinet, *Condition civile des Juifs du Comtat Venaissin*, *ibid.*, p. 6 et suiv. ; Israël Lévi, *Clément VII et les Juifs du Comtat Venaissin*, t. XXXII, p. 70 et suiv.

[2] A en croire Cambis Velleron (ms. de la bibliothèque d'Avignon), les Juifs du Comtat portèrent longtemps des habillements particuliers, parmi lesquels était le talet. Ce ne serait que dans le courant du XIII*e* et même du XIV*e* siècle qu'ils abandonnèrent leur costume oriental pour prendre le costume européen. Le chapeau jaune n'avait donc pas de raison d'être avant cette époque.

[3] Archives de Vaucluse, C. 42, f° 12.

peau jaune; ils veulent s'en défaire. Il faut, au contraire, le maintenir pour les humilier.

Pour ce qui est des Juifs de France, ils ne vivent dans ce pays que par contrebande et en dépit des lois qui leur en interdisent l'accès. Pour éviter une expulsion, ils doivent nécessairement s'habiller comme les chrétiens, afin de passer inaperçus.

Contre toute attente, l'assemblée eut gain de cause. Le 20 novembre 1776, le saint office rendit un édit confirmant, en les aggravant encore, les bulles de Clément VII et de Pie V. Les Juifs étaient contraints de porter le chapeau jaune et personne, pas même les légats et les cardinaux, n'eut plus le droit de leur accorder la moindre dispense. Malgré cet échec, les Juifs ne se considérèrent pas comme définitivement battus ; ils continuèrent leurs démarches sans arriver à un résultat plus favorable. Ils étaient condamnés à se coiffer de l'humiliant chapeau jusqu'à la Révolution française.

Chose curieuse! après avoir lutté avec tant d'acharnement pour l'abolition de la marque infamante, ils continuèrent à la porter, alors que rien ne les y contraignait. Le chapeau jaune, en effet, ne disparut pas avec la Révolution. Deux ans après, il se dressait encore sur le crâne de beaucoup de Juifs comtadins. Comment expliquer ce singulier phénomène? Les Juis voulaient-ils, comme on nous l'a dit, porter, par économie, leurs chapeaux jusqu'à complète usure ou bien, par une application bizarre du fameux « 'Houkat Hagoy », le couvre-chef détesté était-il devenu le signe extérieur de la piété et de l'orthodoxie ? Quoi qu'il en soit, il fallut une ordonnance pour le faire disparaître. Le 25 janvier 1791, le maire de Carpentras fit, en effet, afficher une proclamation enjoignant, au nom des principes de la Constitution française, à tous les Juifs de se défaire de leurs chapeaux jaunes, sous peine de douze livres d'amende.

JULES BAUER.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I.

Permission aux Juifs de porter le chapeau noir en voyage dans le Comtat.

A Mgr Illustrissime et excellentissime vice-légat d'Avignon,

Supplient très humblement les nommés Jassuda Crémieu et José-Ain Crémieu, juifs de la ville de Carpentras, et représentent à votre Excellence comme étant en obligation de faire souvent des voyages dans les villes et lieux du Comtat pour les affaires de leur commune, ils sont très souvent exposés aux insultes et injures des enfants et des personnes indiscrètes, ce qui les oblige d'avoir recours à la bonté et à la générosité de Mgr le vice-légat, afin qu'il lui plaise de leur accorder la permission de porter le chapeau noir dès qu'ils seront sortis de la juiverie dudit Carpentras pour aller dans le Comtat et à Avignon passer et repasser librement sans leur donner aucun empêchement ny faire aucune violence. C'est la grâce que lesdits suppliants espèrent obtenir de sa clémence et ils prient Dieu pour la conservation et la prospérité de Mgr le vice-légat.

Abraham Sarmento, *juif de Livourne, avec son camarade et deux valets.*

Année 1692.

(Biblioth. d'Avignon, ms. 2863, f° 84.)

II.

Extrait d'une lettre écrite a Monseigneur Vignoli, évêque de Carpentras (en séjour a Rome.)

Carpentras, 5 juillet 1776.

..... Nous vous prions très instamment de faire en sorte, avec votre zèle ordinaire, que Sa Sainteté nous rende justice au sujet de notre administration que Mgr le Cardinal Durini a trouvé bon de critiquer, dans tout le public, sans avoir daigné nous entendre, de l'éclaircir et d'obtenir encore de la bienfaisance de notre souverain qu'il rejette l'instance que les Juifs font pour obtenir le chapeau noir contre les titres les plus sacrés et les plus authentiques dont votre grandeur trouvera ici copie (Suivent les bulles de Clément VII et de Pie V).

Les élus du pays.

(Archives de Vaucluse, C. 41, f° 1006.)

III.

Assemblée ordinaire du pays : 12 juillet 1776.

.....En laquelle il a été fait lecture du mémoire qui a été dressé à la suite de la délibération prise par l'assemblée ordinaire du deux du courant, au sujet de la demande faite par les Juifs de pouvoir quitter entièrement le chapeau jaune pour prendre le chapeau noir avec une pièce d'étoffe au-dessus.

Après laquelle lecture, ledit mémoire ayant été approuvé par ladite assemblée, elle a délibéré de l'enregistrer à la suite des présentes et d'en envoyer une copie à M. Celestini, agent du pays en la Cour de Rome, afin qu'il en fasse l'usage convenable en employant même les avocats qu'il croira nécessaires afin d'empêcher l'effet de la demande des Juifs.

(Archives de Vaucluse, C. 42, f° 11.)

IV.

Extrait du mémoire des Etats du Conseil venaissin au sujet des Juifs qui y sont etablis.

..... Comme la tête est la partie la plus apparente du corps, c'est aussi sur la tête qu'on a eu l'attention d'ordonner que soit placé le signe distinctif. Paul IV, dans sa constitution du 12 juillet 1555, ordonne très expressément que les Juifs porteront le bonnet ou chapeau jaune et les Juives une autre marque sur la tête qui ne puisse être cachée en aucune manière. Ce souverain pontife comprenait combien l'obligation imposée aux Juifs de porter le chapeau jaune était nécessaire, puisqu'il défendait à tous les légats, présidents et vice-légats de les en dispenser.

Le saint pape Pie V, confirmant, par sa constitution du 18 avril 1566, celle de Paul IV, ordonne très expressément que, pour ôter toute équivoque, le bonnet ou chapeau des Juifs doit être en couleur jaune.

Le premier concile de Milan, rapporté dans le volume XV des conciles généraux part. IV, page 332, *De Judeis*, fit la même ordonnance sur le chapeau jaune. Nous pourrions citer bien d'autres lois générales également précises et respectables par lesquelles il est ordonné que les Juifs seront obligés de porter le chapeau jaune, mais, pour raison de brièveté, nous nous attacherons surtout à celles qui ont été expressément et particulièrement faites pour les Juifs d'Avignon et du Comté Venaissin.

Nous voyons dans le statut d'Avignon que, conformément à la disposition des constitutions apostoliques, il est ordonné que pour que les Juifs puissent être distingués des chrétiens, ils seront obligés de

porter le chapeau de couleur jaune et les Juives un signe sur la tête de même couleur (Livre I, Rubric. 34, art. V). Ce qui est disposé à cet égard par les souverains pontifes relativement aux Juifs établis à Carpentras et dans le Comté Venaissin n'est pas moins clair. Pie II, dans sa bulle datée de Mantoue du 5e janvier 1459, voulant pourvoir aux avantages des habitants de Carpentras et à ceux du Comté Venaissin, daigna confirmer ce qu'il avait établi dans une autre de ses constitutions, que les Juifs de Carpentras et du comté Venaissin osaient enfreindre, et il ordonnait en même temps que les Juifs porteraient une raie ou un autre signe de couleur jaune si grand et d'une telle largeur qu'il dût être vu du dedans et du dehors de l'habit.

Mais les Juifs de Carpentras et d'Avignon ne tardèrent pas d'éluder des ordres aussi précis et aussi nécessaires ; ils s'appliquèrent aussitôt à cacher le signe prescrit par Pie II, et à trouver par là le moyen d'être moins distingués des chrétiens. Les habitants du pays furent obligés de recourir de nouveau au Saint-Siège.

Le pape Clément VII ne tarda pas d'avoir égard à des plaintes aussi justes ; il fit une constitution datée de Rome du 13 juin 1525. On voit dans cette bulle : 1° que les Juifs établis dans Avignon, Carpentras et dans les autres villes du Comté Venaissin, poussés par leur propre témérité et enflés d'orgueil, affectaient de porter les habits des chrétiens et de marcher comme les chrétiens eux-mêmes et qu'ils osaient quitter ou cacher la marque qu'ils devaient porter sur la poitrine; 2° le souverain pontife, voulant réprimer un pareil attentat, et croyant nécessaire d'employer des précautions propices pour que les Juifs fussent parfaitement distingués de tous les chrétiens, ordonne que, sans exception ni retard et sous peine de cent ducats d'or, payables à chaque contrevenant, et en cas d'insolvabilité par la communauté des Juifs, les mêmes Juifs établis dans Avignon, Carpentras et le Comté Venaissin eussent à prendre le chapeau jaune ou bonnet jaune sans oser le quitter.

A la vue de titres aussi clairs du souverain lui-même, qui aurait pu croire que les Juifs d'Avignon et du Comté eussent la présomption de s'y soustraire ? C'est pourtant ce qu'on vient de voir au très grand scandale des chrétiens et surtout des gens de bien.

D'abord, comme ils ont en horreur la couleur jaune, sans doute par cela seul qu'il leur est ordonné précisément de la porter, quelques-uns des Juifs avaient commencé à porter le chapeau d'une couleur tirant sur le rouge de sorte qu'on voyait une partie des Juifs, c'est-à-dire les riches et les jeunes fanfarons, portant des chapeaux rougeâtres très élégamment ajustés, tandis que les pauvres et quelques vieux tant seulement conservaient le chapeau de couleur totalement jaune. Nous savons que dès lors, les supérieurs animés d'un saint zèle contre un pareil abus avaient pris le moyen de le faire cesser et de remettre les constitutions apostoliques dans leur parfaite et étroite exécution. Mais la prise du Comtat et d'Avignon qui survint,

dans ces circonstances, empêcha l'heureux effet d'un dessein aussi juste et aussi louable.

Les Juifs n'ont pas laissé échapper le temps de la domination française pour tâcher de la mettre à profit et se soustraire au chapeau jaune, sinon en tout du moins en partie, mais grâce au zèle des administrateurs publics, ils n'ont rien pu obtenir.

On se flattait qu'enfin le pays étant retourné sous la domination du saint siège, tout reviendrait dans l'ordre primitif, mais combien les chrétiens ont été trompés dans leurs espérances! Ce retour si désiré n'a pas été plutôt arrivé que l'on a vu les Juifs quitter totalement le chapeau jaune et prendre le chapeau noir comme les chrétiens, se contentant seulement de mettre un morceau d'étoffe sur la forme du chapeau, et, qui plus est, les chrétiens ont la douleur d'apprendre que les Juifs remplis comme à l'ordinaire d'espérances les plus flatteuses, comptant sur des protecteurs qu'ils n'ont que trop souvent l'art de surprendre, font à Rome les plus grands efforts pour obtenir cette fatale permission qu'ils désirent avec tant d'ardeur de quitter le chapeau jaune et de prendre le chapeau noir avec la seule pièce d'étoffe sur la forme du chapeau, affectant d'insinuer que la pièce d'étoffe est une marque suffisante pour les faire distinguer des chrétiens (Suit une série de compliments au pape et l'énumération des raisons nécessitant le maintien du chapeau jaune).

..... Il est difficile d'imaginer quels sont les motifs sur lesquels les Juifs peuvent se fonder pour oser se flatter qu'ils pourront réussir à obtenir le renversement de tant de constitutions apostoliques. Nous apprenons que ces prétextes sont au nombre de deux.

En premier lieu, ils disent que la pièce d'étoffe appliquée sur la forme du chapeau noir est une marque suffisante pour les faire distinguer du chrétien; ils n'ignorent pas que le statut d'Avignon les oblige à porter le chapeau jaune, et, par cela, ils insinuent que la fin pour laquelle le chapeau jaune a été ordonné aux Juifs qu'ils puissent être distingués des chrétiens. Ce sont les paroles du statut, et ils ajoutent que la pièce d'étoffe étant suffisante pour remplir cet objet, la disposition du statut en reste accomplie, sans qu'il soit nécessaire de recouvrir un chapeau jaune, lequel est non la fin du statut mais un simple moyen pour y parvenir qui peut très bien être rempli par equipotens, c'est-à-dire par la simple pièce d'étoffe. C'est donc ainsi que, pour la première fois, les Juifs découvrent l'esprit de la loi, prétendent se soustraire à la lettre qui véritablement est meurtrière pour eux, ou pour mieux dire, c'est ainsi que, par le secours d'un simple sophisme, ils prétendent éluder l'esprit et la lettre de la loi la plus claire.....

..... Mais on serait encore bien plus indigné contre les Juifs, si l'on avait vu la manière avec laquelle ils portent cette pièce.

1° En élevant les ailes du chapeau qui sont totalement noires, ils viennent à bout de cacher, dans sa plus grande partie ou même dans

sa totalité, la pièce d'étoffe qui couvre à peine le dessus de la forme du chapeau.

2° Quand le Juif est grand et qu'il a son chapeau sur la tête il est impossible à ceux des chrétiens qui sont petits de stature de voir la pièce qui n'est que sur la partie supérieure de la forme du chapeau noir.

3° Les Juifs dédaignent même de porter cette pièce d'étoffe de couleur jaune; ils la portent impunément de couleur grise ou blanche, il y en a même qui se contentent d'y mettre un morceau de papier.

4° Ils ont l'adresse d'attacher cette pièce d'étoffe quelquefois avec de simples épingles, mais toujours si facile à pouvoir la détacher qu'ils l'ôtent quand ils veulent.

5° Il est aisé de concevoir que le chapeau jaune en tout temps et toute occasion est aperçu, mais que le chapeau noir, avec une simple pièce d'étoffe, ne l'est point, surtout lorsque le jour commence à faire place à la nuit.....

..... Nous savons bien, et nous ne le nions pas, que le port du chapeau jaune a été ordonné par la bulle de Clément VII, comme un distinctif qui doit exister entre les Juifs et les chrétiens, mais il faut convenir, en même temps, qu'il a été ordonné comme un distinctif seul suffisant pour un objet d'une aussi grande considération.

Il faut convenir encore que le chapeau jaune a été ordonné dans la bulle de Clément VII, comme une punition de leur infraction à la bulle de Pie II, en cachant malicieusement ou en cessant de porter la roue ou le signe jaune sur l'habit comme Pie II leur avait enjoint.

En second lieu, les Juifs d'Avignon et du Comtat, pour obtenir les fins d'une prétention aussi inouïe et à laquelle on n'aurait jamais dû s'attendre, ne manqueront pas d'alléguer l'exemple des Juifs de Rome, d'Ancône et d'autres états d'Italie qui tous ont le seul distinctif du chapeau noir avec la pièce d'étoffe. Nous respectons certainement tout ce que les princes trouvent bon d'ordonner dans leur état, à plus forte raison respectons-nous ce que les papes, nos augustes souverains, ordonnent dans le leur; mais il nous sera permis de dire si quelque raison, quelque usage particulier rend suffisant à Rome le seul distinctif de la pièce d'étoffe, cette raison et cet usage n'existant pas dans le Comtat, on ne doit pas se servir de ce qui se pratique à Rome pour en faire une loi pour Avignon et le Comtat.

Nous dirons plus, nous ajoutons qu'il y a dans Avignon et le Comtat, des raisons et des usages particuliers qui font que ce qui s'observe à Rome ne doit point affecter le Comtat et même que tout doit concourir à empêcher que la tolérance que l'on a à Rome pour les Juifs relativement au chapeau jaune ne soit admise dans le Comtat.

A Rome, les Juifs, en général, sont pauvres, avilis; ils n'exercent point la mercature publiquement, ils sont bornés à la friperie, ils ne hent pas à se confondre, à se mêler avec les chrétiens, rien ne

les engage à supprimer et à cacher leur distinctif, ils ne peuvent faire au chrétien aucune émulation, aucune jalousie.

Il en est tout autrement à Avignon et dans le Comtat, ils s'y sont emparés de tout le négoce. Leurs richesses, leur opulence sont passées au plus haut point. Non contents de rivaliser avec les chrétiens, ils s'efforcent même de les surpasser dans leurs parures, dans leurs bijoux et toute sorte de luxe; ils affectent d'avoir des servantes et des valets chrétiens qu'ils emploient aux offices les plus bas; ils abordent dans les villes sur les plus beaux chevaux ou dans des voitures dorées, le commerce et certains arts qu'ils exercent ne leur fournissent que trop d'occasions de fréquenter les maisons chrétiennes et d'y aller, même la nuit, contre la teneur des ordres les plus précis. Comblés de tant d'avantages, il n'y a qu'un seul objet qui les tienne en respect, les inquiète et les humilie: c'est le chapeau jaune. Leur grand but est donc de le secouer. Ils n'ont que trop facilement trouvé le moyen d'en venir à bout, depuis environ deux ans, en substituant au chapeau jaune le chapeau noir avec une pièce d'étoffe.

Mais ils n'ont pas tardé d'abuser d'une pareille permission, non seulement, ainsi qu'il a été ci-dessus observé, ils trouvent le moyen de cacher, en tout ou en partie, ce distinctif équivoque et de le rendre illusoire, mais il y en a qui par la qualité et la couleur de l'étoffe et par la manière dont ils la portent, paraissent vouloir en faire comme un ornement.....

Nous ne croyons pas que les Juifs du Comtat et d'Avignon veuillent citer l'exemple des Juifs qui se trouvent en France et qui y portent publiquement le chapeau noir, car il suffirait d'observer qu'en France, non seulement les Juifs n'y vivent pas en communauté avec l'exercice libre et public de leur religion, mais encore, suivant les lois du royaume, ils ne peuvent et ne doivent y être tolérés en aucune manière. Si donc, contre la teneur de ces lois, il paraît quelques Juifs dans le royaume de France, ils doivent y paraître nécessairement à l'égal des chrétiens, comme n'y étant point connus, sans quoi ils devraient être soumis à toute la rigueur des lois. Ainsi il n'y a aucune comparaison à faire entre les communautés des Juifs dans le Comtat et les quelques Juifs qui peuvent être éparpillés en France.

(Archives de Vaucluse, C. 42, f° 11 et suiv.)

V.

Assemblée ordinaire du pays.

L'an mil sept cent septante-six et le vingt novembre,

Le syndic a exposé qu'enfin le renouvellement de l'édit du Saint-Office touchant les Juifs vient d'arriver et d'être publié dans cette ville, qu'il est porté par l'article XX dudit Edit que Sa Sainteté

adhère non seulement à la bulle de Paul IV, renouvelée par Pie V, mais spécialement au bref de Clément VII en date du 13 juin 1525, soit directement pour l'État d'Avignon et selon le statut de la même ville, Livre I, titre *De Judaeis*, Rubric 34, article 5, ordonne et commande que les Juifs de l'un et l'autre sexe qui habitent à présent ou habiteront dans les villes d'Avignon et Carpentras et dans le Comtat Venaissin soient obligés de porter la marque de couleur jaune, c'est-à-dire que les hommes doivent porter le *chapeau tout de couleur jaune*, sans aucun voile ou bande par-dessus, et que les femmes doivent pareillement porter la marque de couleur jaune à découvert sur leur tête; qu'il est porté par l'article XXI qu'à l'avenir on n'aura nul égard à aucune permission émanée de quelque tribunal que ce soit, ou de personnes de quelque dignité, grade ou office qu'ils puissent être, quoique vice-légat même d'Avignon, évêques, majordomes, cardinal, légat ou camerlingue de la sainte Église. M. le syndic a ajouté en conséquence : les Juifs sont obligés de quitter le chapeau noir avec pièce d'étoffe et de reprendre le chapeau entièrement jaune.

(C. 42, f° 81.)

VI.

Assemblée ordinaire du pays.

L'an mil sept cent septante sept et ce second janvier.

..... M. le syndic a encore exposé, à cette occasion, qu'il est venu à sa notice que les Juifs du Comté Venaissin et de la ville d'Avignon renouvellent leurs efforts à Rome pour obtenir la révocation du susdit édit et, en conséquence, qu'il leur soit permis de reprendre le chapeau de couleur noire avec le seul distinctif d'une pièce d'étoffe et qu'ils font même les offres les plus spécieuses pour obtenir cette grâce. M. le syndic croit inutile de remettre sous les yeux de cette assemblée les justes et puissants motifs qui l'ont engagé de faire à Rome, avec son zèle ordinaire, les représentations convenables. L'assemblée décide d'écrire des lettres à Mgr le cardinal Pallavicini, ministre et secrétaire d'État, et à son Eminence le cardinal Torrigiani, secrétaire de la sacrée congrégation du Saint-Office à Rome.

(C. 42, f° 97.)

VII.

Assemblée générale des seigneurs et messieurs les Elus, syndic et procureur général des trois états du Comté Venaissin.

..... Suit un nouveau vote pour le maintien rigoureux du chapeau jaune.

(C. 42, f° 136.)

VIII.

Proclamation.

Nous, maire et officiers municipaux, en suite de la pétition faite par la société des Amis de la Constitution, à la demande de M. le Maire de Courthezon et de M. le commandant des Gardes nationales françaises, au nom desdits Gardes qui ont volé à notre secours en vertu de la délibération du Conseil général du jour d'hier et ensuite des principes de la sublime constitution française, ordonnons aux Juifs de porter le chapeau noir, à peine de douze livres d'amende, faisons très expresse inhibition et défense à toutes personnes de les insulter, sous peine de douze livres d'amende, et déclarons que les pères seront responsables des insultes que pourront faire les enfants.

A Carpentras, dans la maison commune, ce 25 janvier 1791.

Signés : D'Aurel, *maire*, Damian, Barjavel, Flandrin, J. Escoffier, Allié l'aîné, Durand, J.-J. Esclargon, Ayme, Barjavel, *officiers municipaux*[1].

[1] Pièce trouvée chez M. Abr. Lunel, de Carpentras, qui a bien voulu nous permettre d'en prendre une copie.

UN MANUSCRIT DU MISCHNÉ TORA

Autour du remarquable manuscrit du *Mischné Tora*, de Maïmonide, ayant appartenu aux petits-fils de Don Isaac Abravanel et à la bibliothèque d'Abraham ben Menahem Rovigo, et qui est arrivé il y a environ une dizaine d'années en la possession de M. Julius Hamburger, marchand d'antiquités à Francfort-sur-le-Mein, par l'achat de la bibliothèque du marquis Carlo Trivulzio, de Milan [1], il s'est formé une légende qui a fait considérer ce manuscrit, déjà si précieux par lui-même, comme une vénérable relique. On a prétendu que c'est le même ouvrage pour lequel Isaac Abravanel aurait, dit-on, payé trente mille ducats [2]. On disait même, pour rehausser le glorieux éclat de ce manuscrit, que c'est de la main d'Abravanel qu'émane cette note, écrite en hébreu, d'une encre pâlie : « C'est ici, à Venise, que j'écris ceci, le cœur brisé au souvenir des jours bénis, moi Isaac Abravanel, le plus petit parmi les hommes. » Les petits-fils de Don Isaac auraient racheté plus tard à Ferrare, au prix de cinq cents ducats, ce trésor de famille qui avait été aliéné, comme on le déduit du titre de vente lui-même, avec toute l'apparence d'une érudition sérieuse [3]. Sur le premier acte de vente que contient le manuscrit, Moïse Nahmanide aurait signé comme témoin (1351); toutefois, on ajoute consciencieusement que cette signature est « difficile à déchiffrer [4] ».

A la vérité, la lecture qu'on a proposée de la prétendue note de censeur doit déjà éveiller nos doutes. Le censeur aurait écrit au bas du manuscrit, à la date du 15 décembre 1574, les mots suivants [5] : *Venuus p. me Sausennti frangellii*, ou, d'après le se-

[1] *Catalog der Antiquitäten-Sammlung von Julius Hamburger*, Francfort-sur-Mein, 1888, p. 75-76.

[2] D'après une fable du קורא הדורות, p. 125.

[3] שינויי נוסחאות *Abweichungen des gedruckten Textes des Jad Hachazaka*, Francfort-sur-Mein, 1889, préface.

[4] *Catalog*, p. 76.

[5] *Ibid.*, p. 75.

cond déchiffrement [1] : *Revisus p. me Laurentiù Franguellù.* C'est évidemment le fameux censeur Laurent Franguella qui commença, à partir de 1571, à expurger les imprimés et manuscrits hébreux, qui composa lui-même un Manuel pour les censeurs de cette littérature et qui fut encore envoyé en 1595 comme censeur à Mantoue pour examiner tous les livres rabbiniques de cette communauté [2].

Si ce détail est à peu près exact, sauf quelques altérations, on ne peut deviner, par contre, après un examen minutieux du manuscrit, comment on y a vu les autres indications qui ont rendu ce monument si fameux. Grâce à l'obligeance du possesseur actuel du manuscrit, M. Hermann Kramer, de Francfort-sur-le-Mein, et de M. Frauberger, de Düsseldorf, qui a exécuté les photographies des documents de ce manuscrit, à mon intention, sa véritable et authentique histoire peut maintenant être établie et il ne reste plus rien des affirmations formulées jusqu'à présent. Mais on voit apparaître toute une série de faits qui rendent ce ms. encore plus remarquable, malgré la disparition apparente de son auréole.

Si l'origine de ce précieux monument de l'art des copistes et enlumineurs juifs reste provisoirement enveloppée de mystère, puisque nous n'avons aucune donnée ni sur le scribe ni sur l'époque et le lieu où le manuscrit a été écrit, l'histoire de ses aventures et de ses divers propriétaires peut, du moins, être établie, en partie, avec clarté et certitude.

Le premier des trois actes de vente conservés à la fin du manuscrit, au bas de l'avant-dernière feuille, — particularité qui a rendu les noms des témoins méconnaissables sur la photographie — nous apprend que, le vendredi 6 mai 1351, le ms. a été vendu à Avignon. Le premier possesseur, Don Luis ben Samuel de Lagarde [3], vend ce magnifique manuscrit (l'acte de vente ne parle pas des miniatures) à Manassé ben Jacob de Navarre, domicilié à Avignon. L'intermédiaire qui a conclu la vente, encaissé le prix, donné quittance en présence de l'acheteur et des témoins, en se déclarant responsable sous garantie de sa fortune totale devant le tribunal papal d'Avignon et toute autre juridiction contre toute revendication, porte le nom d'Eliot Joseph de la Haye, c'est-à-dire, d'après la coutume existant déjà à cette

[1] שרנרדר, *l. cit.*

[2] Cf. G. Sacerdote, dans la *Revue*, XXX, 271 et suiv., et M. Stern, *Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden*, 165.

[3] Cf. Neubauer, *Revue*, IX, 215, note 2 et H. Gross, *Gallia Judaica*, p. 16, 134; 313 dans l'Index, p. 685, est une l ion.

époque de faire suivre le nom du fils du nom du père comme deuxième nom [1], Elia ben Joseph, surnommé probablement de la Haye, du nom d'une localité. Le prix auquel le manuscrit avait été vendu a été effacé plus tard intentionnellement dans le document, sans doute pour en tirer une somme plus élevée à la prochaine vente. Ainsi s'explique la seule lacune existant dans le document, d'ailleurs parfaitement conservé.

Vingt-deux ans plus tard, le 25 février 1373, encore un vendredi, à Arles, le manuscrit passe de la possession de Don Abraham Vidal de Bourrian en celle de Juda ben Daniel, au prix de cinquante florins d'Avignon [2]. Devant les témoins, David ben David Abigdor et Isaac ben Yiçhar Kaslia [3], le vendeur déclare avoir reçu intégralement le prix de vente et s'engage en échange à garantir le nouveau possesseur contre toute revendication. Le vendeur était peut-être le père de ce Vidal Abraham de Bourrian qui, en 1387, a joué un si triste rôle, comme faux témoin, dans le procès de Maître Duran de Cadenet et de sa prétendue fiancée Méronne, fille d'En Salves Cazin d'Arles [4]. David Abigdor, un des signataires du contrat de vente, pourrait avoir appartenu à cette famille considérée, dont est issu également le traducteur provençal Salomon ben Abraham Abigdor [5].

Il s'écoule environ cent soixante-quinze ans jusqu'à ce que nous ayons de nouveau une indication précise sur le lieu où se trouve notre manuscrit. Nous ne savons pas ce qu'il est devenu lors de l'expulsion des Juifs d'Arles, en 1493. Sa présence nous est révélée seulement par un acte authentique à Ferrare, 1547, où il fut de nouveau vendu un vendredi, le 18 novembre. Le vendeur comme l'acquéreur et les témoins sont des personnalités bien connues dans l'histoire juive. Abraham ben Menahem Finzi, de Rovigo, le possesseur du manuscrit, qui a fait partie plus tard du rabbinat de Ferrare [6], était sans doute le petit-fils de R. Abraham de Rovigo et le neveu de R. Israël, chef de l'école de Ferrare, que

[1] Cf. H. Gross dans la *Monatsschrift*, 1880, p. 409, note 1.

[2] Zunz, *Zur Geschichte*, p. 563.

[3] H. Gross, *Gallia Judaica*, 621, rapporte au nom de M. Israël Lévi cette leçon : יצחק צין יצהר קשלראה et voudrait corriger Kaslia en קשלארי « de Caslar ». Toutefois, la leçon קשלראה est tout à fait sûre, et c'est seulement צין dont on voudrait faire *Sen*, mot qui pourtant s'écrit שן d'une façon constante, qu'il faut corriger en בן.

[4] Cf. H. Gross, *Monatsschr.*, 1880, 408 et suiv., et *Gallia Judaica*, p. 87 et suiv.

[5] *Monatsschr.*, p. 410, note 1.

[6] Il signa, en effet, avec Haskito et Abraham Bondia, le 22 Marheschvan 5327, à Ferrare, un acte du rabbinat ; cf. Mortara, מזכרת חכמי ארצאליא, p. 24 (d'après ר"ס 31).

Guedalya ibn Yahya[1] nomme tous deux ses maîtres, qui lui ont conféré l'ordination rabbinique. Son père, Menahem, avait deux frères, Eliézer et Elyakim, avec lesquels il s'occupa de réunir les éléments d'une bibliothèque. D'après une note du mois de juin 1512, consignée sur un manuscrit en parchemin du commentaire sur le Pentateuque d'Abraham ibn Ezra, qui est actuellement en ma possession, ce manuscrit a été acquis avec d'autres livres par les trois frères, Eliézer, Elyakim et Menahem, fils d'Abraham Rovigo de Ferrare[2]. En 1527, la bibliothèque fut partagée, à Mantoue, entre les trois frères[3]. Cinquante-six manuscrits et imprimés devinrent la propriété du seul Menahem, qui en a consigné la liste exacte sur la dernière feuille de notre ms. Le ms. même, qui a sans doute mérité par ses miniatures d'être qualifié de « beau », se trouve en tête de la liste. Abraham ben Menahem de Rovigo, son héritier, ne conserva ce précieux ouvrage que pendant vingt ans. En 1547, il se défait de ce trésor, qui évidemment avait excité l'envie des deux principaux membres de la communauté de Ferrare, les frères Don Jacob et Don Juda Abravanel[4]. Lors de l'expulsion des Juifs de Naples, ils étaient venus à Ferrare, en 1540, avec leur père, Don Samuel Abravanel[5], le grand bienfaiteur des Juifs napolitains. Don Samuel était déjà mort lorsque ses fils, continuant les traditions et les vertus de la famille, qui s'était toujours imposé comme un devoir de cultiver et de protéger la littérature hébraïque, entrèrent en possession du précieux manuscrit de Maïmonide.

Les témoins étaient Baruch Uziel ben Baruch Hazak, appelé généralement Hazkito ou Forti[6], qui plus tard a fait partie du corps rabbinique de Ferrare, et Moïse Yabéç ; ils déclarent qu'Abraham ben Menahem Finzi di Rovigo a vendu de son plein gré le manuscrit aux frères Abravanel, en renonçant à la plus-

[1] שלשלת הקבלה, éd. de Venise, f° 65 *b* ; Menahem ben Abraham de Rovigo mentionné dans un ms. Halberstam, קהלת שלמה, était sans doute son père.

[2] קנין כספנו אליעזר ואליקים ומנחם פנצי בכאו' אברהם פנצי זלה"ה מרוויגו קנינו אותו עם ספרים אחרים מכר' דוד מווינטורה יצ' פה פיררה יוניו ערב ה' יזכנו להגות בו אותנו וזרענו מעתה ועד עולם.

[3] Suivant le catalogue des ouvrages, dans l'appendice.

[4] Juda ben Joseph ben Juda Abravanel, qui mourut à Ferrare le jeudi 15 décembre 1583, et dont J. B. Lévi (תקנות חכמים, éd. S. J. Halberstam, Brody, 1879, p. 10) a découvert la pierre tombale à Ferrare, était sans doute le petit-fils de ce Juda.

[5] שלשלת הקבלה, 65 *b*.

[6] Zunz, כרם חמד, V, 155. Josef ben Matatia Trèves, à propos de la dispute de Samuel ben Moïse de Perugia avec Josef Tamari de Venise, en 1566, fait une allusion blessante au nom de Hazkito en lui appliquant ces mots החזק הוא הרפה de Nombres, XIII, 18 (voir אלה הדברים, 8 *a*, avant la fin).

value[1] qu'il pouvait acquérir et en s'engageant à les défendre contre toute prétention éventuelle à la possession de ce document. C'est le même Hazkito qui a composé en l'honneur de Don Isaac Abravanel une courte biographie[2].

Le prix que Rovigo a reçu pour son manuscrit n'est pas indiqué[3]; on ne trouve non plus dans le manuscrit aucune trace du nom d'Isaac Abravanel, que ce dernier aurait écrit lui-même. Ce qu'on a pris pour un cri de douleur arraché à cet homme qui avait été chassé de ses foyers, c'est l'introduction d'une liste de naissances qui, selon l'antique usage juif, furent inscrites dans ce précieux manuscrit. Si, comme je le suppose, cette liste provient de la famille Rovigo, elle prouverait que ce trésor se trouvait déjà dans cette famille au commencement du XVIe siècle. Le nom d'Abraham revient souvent dans cette génération. A la date du 27 mai 1509, on trouve la naissance d'une fille du nom de Sara, et à la date du 7 mai 1511, à Mantoue, celle d'un fils nommé Abraham. Si c'est cet Abraham qui a vendu notre ms., il aurait eu trente-six ans à l'époque de la vente. Cette liste nous apprend aussi la naissance de deux frères, Elia, né à Mantoue, le 7 août 1515, et Ruben, né à Rovigo, le 17 juin 1503 (?).

Des cinquante-quatre manuscrits et imprimés dont Menahem di Rovigo, le père d'Abraham, a dressé le catalogue lors du partage, et dont neuf restèrent à ses frères, à savoir cinq imprimés, qui étaient des traités du Talmud, à son frère Eliézer pour servir de livres d'étude à ses enfants, et quatre manuscrits à son frère Elyakim, à qui Menahem les laissa pour ses neveux[4], il doit sûrement encore en exister plusieurs qui sont disséminés dans les bibliothèques publiques ou privées, et il sera sans doute possible de prouver, par les inscriptions qu'ils contiennent, qu'ils faisaient partie de ce fonds. Provisoirement, on ne connaît avec certitude que l'existence de deux d'entre eux : le Commentaire du Pentateuque d'Abraham Ibn Ezra, que j'ai dans ma collection, et le ms. du *Mischné-Tora* qui a fait partie de la *Trivulziana*. Il n'est guère possible d'établir quand ce ms. a passé de la main des frères Abravanel à des mains étrangères, vu l'absence de notes manus-

[1] Dans שטרי, préface, ces mots sont ainsi rendus : « J'atteste en même temps que dans ce livre *il n'existe pas de faute* ; si les sus-dits seigneurs, que Dieu les protège, y trouvaient néanmoins une faute, je déclare notre contrat nul. »

[2] Voir מעיני הישועה d'Abravanel.

[3] Dans שטרי, préface, Abraham ben Menahem, appelé ici *Maranik*, déclare : « J'en ai reçu trois cents ducats d'or ».

[4] Voir le Catalogue. Un beau-frère de Menahem portait, comme nous l'apprenons là, le nom de Yekutiel Poggibonzi. Il dit que les deux derniers mss. étaient en sa possession depuis 1517.

crites et de tout renseignement sur le nom des propriétaires ultérieurs.

Nous avons apporté, pour notre part, notre contribution à la vérité en dissipant les légendes répandues sur la provenance et l'histoire de ce ms. Il appartient maintenant à la science de se consacrer à l'étude de sa valeur artistique et de déterminer la place qu'occupent les miniatures dans l'art de l'enluminure des manuscrits juifs.

DAVID KAUFMANN.

APPENDICE

בפנינו עדים חתומי מטה בא ר׳ אליה בר׳ יוסף וכך אמר לנו היו עלי עדים וכתבו וחתמו בכל לשון של זכות ותנו ליד דון מנשה יקוב נורי הדר אויניון מחמת שהבאתי לידו זה הכרך שיש בו ארבעה עשר ספרים חברם הרב הגדול רבינו משה אבן מימון על ספרי התלמוד והנני שלוח מאת הנעלה דון לוז שמואל די לגרדא ואמת לא עשאני שלוח בשטר רק על פיו דבר ומלאתי את דבריו כי ידעתי כי דון מנשה המזכר קבל מאת דון לוז הנזכר זה הספר הנמכר הבאתי פה ביתו דון מנשה הנזכר וחלה ממני מאחר שאין בידי חתימה מאת דון לוז הנזכר שאמכרהו לו אני ושאשעבד לו נכסי דקנאי ודאקנה על זאת המכירה וכן עשיתי הנני מוכר לו זה הספר שיש בו ארבעה עשר ספרי הרב הנזכר שאני נוטל מידו לידי בפניכם והנה דון מנשה הנזכר נותן לידי הסך כמו שאתם רואים לזה אני משעבד לו עצמי ונכסי להעמיד זה המכר לידו ולסלק כל טוען ומערער שיבא ויערער על מכירה זו כי את דברים אלו שמענו מפי ר׳ אליהו בר׳ יוסף הנזכר המכונה אליוט יוסף דלהייא ובפני דון מנשה הנזכר וקבל הסך הנזכר ר׳ אליהו הנזכר בפנינו ושעבד עצמו על הסך הנזכר ולהעמיד המכר ושעבד עצמו ונכסיו לכח חצר אדוננו האפיפור ירום הודו ולכח כל חצר וחצר שירצה דון (דון) מנשה הנזכר בבטול כל מודעי ומודעי דמודעי ואחריות וחומר שטר מכירה זו כאחריות וחמר כל שטרי מכירות והודאות העשויים כתקון חכמים ומה שהיה לפנינו היום יום ו׳ תשיעי לחדש אייר שנת מאה ואחד עשר לפרט לאלף השישי כתבנו וחתמנו ונתננו ליד דון מנשה הנזכר לראיה ולזכרון.

בפנינו עדים חתומי מטה עדות נאמנה בא הנעלה דון אברם וידאל דבוריאן מתגורר פה ארלדי וכן אמר לנו היו עלי עדים וכתבו בכל לשון של זכות וקנו ממני בקנין גמור וקבלו ממני שבועת התורה וחתמו ותנו ביד הנעלה ר׳ יהודה בר׳ דניאל להיות לו לעדה איך אני אברם

הנזכר מודה בפניכם הודאה ברורה שרירא וקיימא דלא להשנאה ודלא למהדר מנה לעלם שמכרתי זה הספר מרבינו משה בן מיימון ז"ל אל הנעלה ר' יהודה הנזכר בערך חמשים פרחים מאדוננו האפפיור ירום הודו והנה קבלתי אותם החמשים פרחים זהב הנזכרים מידו לידי בשלמות ועתה הנני מכאן ולהבא נותן לו כח ורשות להחזיק בו הוא וכל הבאים מכחו מיומא דנן ולעלם ומקבל אני על עצמי בשבועת התורה ובקנין גמור ומשעבד אני כל נכסי דקנאי ודאקנה לפצות ולהדיח כל טוען וכל מערער שיבא לטעון ולערער על מכירת זה הספר הנזכר כי כבר מכרתי אותו מכירה גמורה וחלוטה וקבלתי המעות בשלמות כנזכר ואנחנו הבאים על החתום לבקשת הנעלה ר' יהודה הנזכר קנינו מיד דון אברם הנזכר בקניין גמור ונשבע בפנינו שבועת התורה לקיים המכירה מהספר הזה ולמען היות ביד הנעלה ר' יהודה הנזכר ולבאים מכחו לעדות ולראיה ולזכות כתבנו וחתמנו שמותינו פה ארלדי בראש חדש אדר שני שנת חמשת אלפים ומאה ושלשים ושלש לבריאת עולם.

דוד בן דוד אביגדור
יצחק בן יצהר קשליאה יצ"ו

בפנינו עדים חמ היום יום ו ששה בכסליו שהוא יח נובימרו שנת חמשת אלפים ושלש מאות ושמנה לבריאת עולם פה פיראה בא לפנינו המשכיל ונבון כמר אברהם יצו בכמר מנחם פנצי מרוויגו ז"ל ואמר לנו הוו עלינו עדים וקנו ממנו בדעת גמור אגב סודר וכתבו בכל לשון של זכות וראיה וחתמו ליד הנשאים ומפוארי' אחים השרים כמר דון יעקב וכמר דון יהודה יצו בני הצדיק החסיד החכם השלם השר דון שמואל אברבנאל זצ"ל להיות בידם וביד באי כחם ויורשיהם אחריהם לעדות וראיה מן יומא דנן ולעלם איך מרצון נפשי הטוב מכרתי זה הספר שהוא המשנה תורה של הי"ד ספרים שחבר הרב הגדול רבינו משה בן מיימון ז"ל אל האחים דון יעקב ודון יהודה יצו הנ"ל מכירה גמורה שרירא וקיימא וקבלתי דמי שוויו משלם מיד ליד במחושבים ומוחל אני כל טעות או אונאה שיוכל להיות במכירה זו ונותן במתנה גמורה כל מה שהיה שוה יותר מהסך שקבלתי מהם ונשבע אני בשבועה חמורה בתקיעת כף שלא לטעון מעולם לא אני ולא אחרים בשמי על המכירה הזאת ונודר אני ב"' קנין הנ"ל לסלק מעל האחים הנ"ל כל מי שיבא מארבע רוחות העולם איש או אשה יהודי או ארמאי לטעון ולערער על המכירה הזאת וקבלתי עלי ועל יורשי אחרי אחריות וחומר שטר זה כאחריות וחומר כל שטרי מכירות ומתנות ושעבודים הנוהגי' בישראל דלא כאסמכת' ודלא כטופסא דשטרי ובבטול כל מודעות שמסרתי ושעתיד אני למסור נגד שטר זה בכל לישני דאמור רבנן דמבטלי בהון מודעי: וקנינא מן המשכיל כמר אברהם פנצי מרוויגו הנ"ל אל השרים האחים דון יעקב ודון יהודה אברבנאל יצו הנ"ל על כל מה דכתוב ומפרש לעיל במנא דכשר למקניא ביה ומה שנעשה ביום וחדש ושנה הנ"ל כתבנו

וחמנו אמחנו חמ ולתוספת ראיה יחתום גם המוכר הנל מכתיבת ידו תחת חתימתנו והכל שריר וקים.

ברוך עזיאל בכמר ברוך חזקיטו[1] זלה"ה

משה יעבץ

אני אברהם בכמ' מנחם פנצי מרוויגו זצ"ל הנל
מודה ומאשר ומקיים כל הכתוב לעיל

בהא'[2] סכום הספרי' הגיעו לחלקי אני מנחם פנצי מרוויגו כשחלקנו אותם במנטובה בינינו האחים נובימב' רפ"ז ה' למען רחמיו יזכני להגות גם אני וזרעי זרעי עד סוף כל הדורות אכ"ר.

קודם זה הרמ שלם יפה בקולמוס בקלף
א' חומש גדול עם ההפטרות וחמש מגילות בקולמוס בקלף
שי"ת[3] א' מקרא שלמה בניר בדפוס
א' חומש קטן מטושטש עם ההפטרות וחמש מגילות בקולמוס בקלף
א' כתובי' שלם בקולמוס בקלף
א' תילי' עם פירוש רד"ק בקולמוס בקלף
א' נביאי' ראשוני' בקולמוס בקלף
א' נביאי' אחרוני' בקולמוס בקלף
א' נביאי' ראשוני' עם פירוש רד"ק בניר בדפוס
א' נביאי' אחרוני' עם פירוש רד"ק בניר בדפוס
א' ספר איוב עם פירוש הרמ"בן בקולמוס בקלף
א' שרשים גדול בקולמוס בקלף
א' חלק מחזור בקולמוס בקלף
א' גמ' מברכות וי"ט[4] בניר בדפוס
א' גמ' משבת בניר בדפוס
א' גמ' מקדושין וסנהדרין בניר בדפוס
א' גמ' מב"ק ובמ בניר בדפוס
א' גמ' משבועות ויבמות בניר בדפוס
א' גמ' מב"ב בניר בדפוס
א' גמ' מחולין בניר בדפוס
א' גמ' חת"מ[5] בניר בדפוס כמ' אלחנן גאליקו מלמד
א' סמ"ג מכתיבה אשכנזית בקולמוס בקלף
א' מרדכי מכתיבה אשכנזית בקולמוס בקלף
א' ארבעה טורי' בדפוס בניר
א' רוקח בניר בדפוס

[1] = Haskito.
[2] = בעזרת האל.
[3] = שויתי ה' לנגדי תמיד.
[4] C'est-à-dire le traité de *Bèça*.
[5] = חולין תמורה מעילה.

א׳ ספר התרומה בקולמוס בקלף
א׳ תניא בניר בדפוס
א׳ ספר איסור והתר עם ליקוטי׳ אחרי׳ בקלמוס בניר
א׳ ספר תורת הבית בקולמוס בניר
א׳ גמ׳ מנדרי׳ נזיר בקולמוס בקלף
א׳ גמ׳ מברכות ויט בקולמוס בקלף
א׳ פי׳ רשבא על בב בקולמוס בקלף
א׳ פי מחוכין בקולמוס בקלף
א׳ פי׳ מהרן על חולין בקולמוס בניר
א׳ פי׳ מסוטה בקולמוס בקלף
א׳ פי׳ ממסכת אבות בקולמוס בקלף
א׳ מכילתא סיפרא וספרי בקולמוס בקלף
א׳ חלק מערוך בקולמוס בניר
א׳ פי׳ רשי׳ על התורה בקולמוס בקלף
א׳ ספר בחיי על התורה בניר בדפוס
א׳ בראשית רבא בקולמוס בקלף
א׳ שמות רבא בקולמוס בניר
א׳ פי׳ ר׳ לוי על התורה בב חלקי׳ קולמוס ניר
א׳ אבן עזרא על התורה בקולמוס בקלף
א׳ חזקוני ופי׳ י׳ ברכות בקולמוס בניר
א׳ קצור הרמבן עם ליקוטי׳ אחרי׳ בקולמוס בקלף
א׳ ספר הנפש בקולמוס בניר
א׳ ספר קבלה בקולמוס בקלף
א׳ ספר האמונות בקולמוס בניר
א׳ מערכת האלהות בקולמוס בניר
א׳ ספר מהגדה בקולמוס בקלף
א׳ שש כנפי׳ בקולמוס בקלף
א׳ ספר מענין פורי׳ בניר בדפוס
א׳ מגלת פורי׳ בקולמוס בקלף
א׳ גמ׳ יש בה כל סדר מועד חוץ ממסכת שבת בקולמוס בקלף
א׳ ספר פשטי ר׳ יהודה החסיד עם עא׳ ג בקולמוס בקלף
קניתי אלו הב׳ ספרי הנ״ל מר׳ יצחק בכמ׳ דוד במוניירי יצו רצ״ז
א׳ חומש בקולמוס בק׳ ג קניתי מר׳ יקותיאל פונציבונצי ג גיסי יצו

נשארו מאלו הספרי׳ הרשומי׳ מנגד ליד
כמו׳ אליעזר אחי יצו׳ במוניירי לצורך בניו
א׳ גמ׳ מקדושין וסנהדרין בניר בדפוס
א׳ גמ׳ מב״ק ובמ בניר בדפוס
א׳ גמ׳ שבועות ויבמות בניר בדפוס

ענינים אחרים.

א׳ גמ׳ מבב (?) בניר בדפוס
א׳ גמ׳ מחולין בניר בדפוס
עוד נשארו מאלו הספרי׳ דרשומי׳ מנגד ליד
כמו׳ אליקי׳ אחי יצו׳ לצורך בניו מבני יצו׳
א׳ בראשית רבא בקולמוס בקלף
א׳ ספר המפש בקולמוס בניר
א׳ שש כנפי׳ בקולמוס בקלף
א׳ מגלת פורי׳ בקולמוס בקלף

פה אעלה לזכרון תולדות בני יצו׳ למען
יודע מזלם מהוראת הכוכבים עליהם במזל
טוב אמן

נשעה ברכה ומזל צומח ועולה נולד לי בת כז מאדו רסם במנאפיה ונקראת בישראל שמה שרה ה׳ ישמע בקולה ויגדלה לחופה ולמעשים טובים ויתן לה בנים עוסקים בתורה ומצות ויאריך ימיה בטוב ושנותיה נעימ׳ אמן.

נשעה ברכה ומזל צומח ועולה נולד לי בן יום ד׳ ז׳ מאדו יב אייר ראש בין ח לט שעות במנטובה פרשת ואולך אתכם קוממיות ונקרא בישראל שמו אברהם כן ה׳ יתנהו אב המון גוים ולאמים ויגדלהו לאהבה וליראתו ולתלמוד תורתו ויזכהו להכנס לחפה ולהוליד בנים זכרים עוסקים בתורה ומצות ויקיים בו קרא דכתיב לא ימוש ספר התורה מפיך וגו׳ כן יהי רצון אמן.

נשעה ברכה ומזל צומח ועולה נולד לי בן יום ז ז׳ אגושטו ם אלול רעה במנטובה סמוך לכד שעות פרשת למען ייטב לך והארכת ימים ונקרא בישראל שמו אליהו כן ה׳ יגדלהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכהו להוליד בנים עוסקים בתורה ובמצות ויאריך ימיו בטוב כן יהי רצון אמן.

בשעה ברכה ומזל צומח ועולה נולד לי בן ליל ג יז יוניו בו סיון רסג ברוויגו בחצות הלילה פרשת וימלא כבוד ה׳ את כל הארץ ונקרא בישראל שמו ראובן כי הוא בן פלא והוא ראשית אוני עצמה ירבה וגדול יהיה ויגדלהו ה׳ לאהבתו וליראתו ויזכהו לתורה ולחפה ולמעשים טובים ולהוליד בנים עוסקים בתורה ומצות ויתן לו ברכה רוחה והצלחה בכל מעשה ידיו כן יהי רצון אמן.

LA VIE COMMERCIALE

DES JUIFS COMTADINS EN LANGUEDOC

AU XVIIIe SIÈCLE

(FIN [1])

III

LES JUIFS ET LES COMMUNAUTÉS D'ARTS ET MÉTIERS.

Dans toutes les villes du Languedoc se trouvaient, à côté des petits métiers ambulants, des corps ou communautés de marchands, régis par des règlements royaux et « contribuant au soutien de l'Etat par le commerce et les droits qu'ils payaient au Roi ». Les privilèges attachés à ces corporations avaient depuis longtemps créé un antagonisme profond entre elles et les colporteurs en général. Cette haine sourde qui animait les « honorables communautés » s'accentua, en Languedoc, lors de l'entrée dans la province des Juifs du Comtat.

Toutes les suppliques des communautés aux pouvoirs publics contiennent un plaidoyer en faveur de leurs monopoles industriels. Et le raisonnement sur lequel il est fondé ne manque pas de logique.

Posé le principe invoqué par elles, à savoir que le commerce et l'industrie sont le privilège d'une collectivité, organisée dans une ville par les règlements royaux, pourvue de statuts, autorisée

[1] Voir *Revue*, t. XXXIV, p. 276, et t. XXXV, p. 91.

par lettres patentes « registrées au Parlement de la Province » et leur conférant le droit exclusif de fabriquer ou vendre les ouvrages de leur métier, avec permission de visiter et saisir les ouvrages similaires fabriqués ou vendus par d'autres contrairement aux règlements, posé ce principe, il s'ensuit logiquement que les communautés et les boutiquiers patentés ont seuls le droit de faire une guerre impitoyable aux colporteurs, parasites du commerce et de l'industrie. En effet, le boutiquier payant patente ou le membre d'une communauté industrielle est un négociant « établi », bon sujet, puisqu'il paye les impositions fixées par l'Etat, bon industriel, puisqu'il contribue chaque an pour sa quote-part aux charges de sa communauté. Le colporteur, au contraire, vagabond par tempérament ou parce que son métier l'exige, n'a d'autre domicile que l'hôtellerie ou le cabaret de la grande route. Mauvais « sujet », s'il est Français, puisque l'Etat ne le connaît pas, et pire encore, s'il est étranger, puisque l'argent qu'il a amassé en France sort avec lui quand il retourne dans son pays. On voit d'ici l'allusion au Juif du Comtat. Mauvais commerçant, puisque soustrait aux recherches de la justice, il se livre à des falsifications sans nombre sur ses marchandises. La conclusion, disent les communautés, s'impose d'elle-même. Détruisons les colporteurs, bannissons les Juifs, leurs émules. « Il révolte trop que dans un Etat aussi chrétien et aussi policé, il subsiste une odieuse milice, où l'on ne s'enrôle que pour commettre le crime et d'où si souvent on ne sort que pour aller au gibet. Il faut donc les bannir du royaume où ils ne sont dans leur négoce que des coureurs de pays qui trompent le public et ruinent le véritable marchand. Il est honteux à un Français d'aimer mieux courber le dos sous une balle de marchandise que d'aller à l'ennemi tête levée, un bon mousquet sur l'épaule [1]. »

Telle est, esquissée à grands traits, l'argumentation verbale des communautés d'arts et métiers du royaume. Mais, sous les mots, se dissimulait l'idée « de derrière la tête » des marchands privilégiés : à savoir la suppression de la concurrence faite aux boutiquiers patentés par les colporteurs de toute nation. Et, pour se protéger contre la milice remuante des marchands ambulants, peu importait aux corporations d'avoir à leur service et la rigidité de leurs règlements et la « vertu » de leurs privilèges, s'il leur manquait cette arme derrière laquelle elles rêvaient de s'abriter : la raison d'Etat. Seule, la raison d'Etat eût été capable de décréter le

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2799. Mémoire au Roi par les marchands des villes contre les colporteurs, 1758.

bannissement en masse des colporteurs du royaume. Sans elle, tout effort, si bien dirigé qu'il fût, restait vain.

En effet, que servait aux corps de métier de faire fermer à Montpellier une boutique indûment tenue par les Juifs, s'ils la rouvraient à Béziers ? A quoi bon stériliser le zèle des jurés-gardes des marchands en des saisies de marchandises juives, saisies infructueuses, ruineuses pour la communauté tout entière ? Les boutiquiers urbains avaient beau s'épuiser en une surveillance inquisitoriale sur les agissements des colporteurs israélites, leur commerce prospérait en Languedoc, « à la faveur, disent les communautés, de mille abus, contrebande, mauvaise qualité et fabrication défectueuse de leurs marchandises ». De tant d'efforts déployés vainement, que résultait-il pour les communautés du pays, si les Intendants de la province ne prêtaient aux saisies, confiscations et autres modes de vexations usitées contre les trafiquants le concours de leur politique et les bras de leurs gens de police ? Amener les Intendants à seconder ces vues intéressées, acquérir à l'aide de mille subterfuges les bonnes grâces des pouvoirs provinciaux, c'est à quoi s'efforcèrent d'arriver les marchands du Languedoc dans la lutte entreprise contre les Juifs du Comtat.

Le début du XVIIIe siècle la vit commencer. A cette époque, tout le monde se plaignait en Languedoc. Les cahiers de doléances des Etats sont là pour l'attester. La Province avait supporté pendant les dernières guerres de Louis XIV des charges énormes ; pendant la paix, ç'avaient été de lourdes impositions; et voilà que la guerre recommençait, plus âpre que jamais, guerre au dehors, guerre au dedans. Les levées d'armes pour combattre la coalition en Allemagne, en Italie, dans les Pays-Bas, pour réduire les Camisards dans les Cévennes, avaient saigné la Province. Elle se vidait d'hommes et d'argent. Le crédit épuisé par les dettes qu'elle avait contractées, les denrées invendues, une industrie languissante, un commerce défaillant : toutes raisons qui n'étaient pas pour stimuler le zèle des négociants languedociens, devant lesquels se dressaient leurs souples concurrents, les Juifs comtadins.

C'est contre eux que les marchands en soieries donnèrent l'alarme les premiers. Aigris par des ventes à perte, par le dépérissement de leurs marchandises, ces petits boutiquiers, détailleurs pour la plupart, ne virent pas sans colère des Juifs comtadins ouvrir boutique à Montpellier. Pareille infraction aux règlements, si elle se perpétuait, ne manquerait pas, à les en croire, d'amener, à bref délai, la ruine de leur petit commerce [1]. Et déjà, exagérant

[1] Par les statuts des corporations, défense est faite aux Juifs et en général « à toutes personnes autres que ceux qui sont reçus marchands de tenir boutique ou ma-

à plaisir leurs craintes, ils prédisaient le jour — prochain peut-être — où tout le commerce de la province deviendrait l'apanage des Juifs [1]. D'ailleurs, les premiers effets du séjour « illégal » des Juifs en Languedoc se manifestaient, disaient-ils, par le déclin des manufactures de soie de Nîmes, de Toulouse et par ces vols, qui, depuis l'arrivée des Juifs, se multipliaient dans les boutiques des marchands [2]. Il se trouvait cependant — ce qui indignait les marchands patentés — des personnes d'assez peu de religion et de patriotisme pour recéler chez elles la pacotille frauduleuse de vils colporteurs !

Dans les villes de la province où se débitaient les soieries, à Nîmes surtout, à Toulouse, on redoutait les Juifs marchands « en soieries » du Comtat et leur actif négoce. On savait qu'en « Avignon » ils fabriquaient, comme à Lyon, des damas, brocatelles, florences, demi-florences, serges, palais-royals et autres étoffes qui se vendaient à meilleur marché qu'on ne les vendait en Languedoc. De là, la terreur de voir la province envahie par les soieries des Juifs.

Le danger parut même si menaçant [3] que les marchands en soieries du bas Languedoc se coalisèrent contre l'ennemi commun. En 1732, ils chargèrent leurs mandataires, les députés de la Chambre de commerce de Montpellier, de prendre en main leurs intérêts. « Chassés de toutes les autres provinces, disent en particulier les jurés-gardes de Montpellier, les Juifs se jettent en foule sur le Languedoc, où, à l'abri de l'asile qu'ils y trouvent, ils trompent le public et ruinent le commerce [4] ». En 1740, nouvelles

gasin ni d'y faire aucun commerce dans toutes les villes où il y a jurande ». Arch. de l'Hérault, B. 193. Supplique des marchands en soieries du Languedoc au Roi.

[1] Arch. de l'Hérault, B. 193, *ibid.*

[2] « Dès que les Juifs sont dans une ville, des vols sont commis chez les marchands, soit par les garçons de boutique ou leurs propres enfants, car ils vendent aux Juifs ce qu'ils ont volé. » Arch. de l'Hérault, C. 2743. Note des marchands de Montpellier. Même accusation est portée contre les Juifs par les marchands de Verdun.

[3] « Donc, il est très nécessaire d'empêcher les Juifs de venir vendre, ni débiter dans cette province, sans quoi les marchands seront forcés d'abandonner leur commerce, ce qui achèvera de ruiner celui de cette province qui n'est déjà que trop ruiné. » Arch. de l'Hérault, B. 200. Placet des marchands de Montpellier et villes circonvoisines contre les Juifs d'Avignon.

[4] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Mémoire des jurés-gardes du corps des marchands de Montpellier, 1739. Citons, dans le même ordre d'idées, cette opinion des marchands de Gien. « Les sujets du Roi ne seraient plus que les spectateurs des fortunes que les Juifs feraient à leur préjudice pour les transporter dans les pays étrangers, à la ruine du royaume. Indépendamment de ce que, s'ils parvenaient à se rendre maîtres du commerce, ils donneraient à leurs marchandises le prix arbitraire que leur cupidité leur suggèrerait, et bien loin que le public profitât de l'abondance qu'ils paraîtraient procurer, il serait dans l'impossibilité d'acheter les choses les plus nécessaires

plaintes plus véhémentes [1]. C'est merveille de voir comme les marchands languedociens savent composer les traits de la physionomie du Juif de la légende. Dans ces suppliques larmoyantes, pas une couleur ne manque au tableau. Le Juif y est représenté infidèle, rusé, trompeur, fraudeur. On ne comptait plus, au dire des marchands, le nombre de leurs exactions en tous pays. « Je ne séparais pas, dit un contemporain [2], l'idée d'un Juif de celle d'un homme au teint basané, aux yeux ternes, au nez plat, à la grande bouche. Je croyais enfin que Dieu avait imprimé sur leur front un caractère de réprobation. » Grande fut donc sa désillusion en ce qui concerne les Juifs du Comtat, car il ajoute après réflexion : « Ceux d'Avignon ont rectifié ma façon de penser [3] et je les crois soumis comme les autres (*sic*) à l'influence du climat et des autres causes naturelles qui produisent tant de variétés dans l'espèce humaine. » Naïve croyance que ne partageaient pas — tant s'en faut — les marchands languedociens, pour qui les Juifs étaient comme l'incarnation vivante d'un fléau déchaîné sur le Languedoc par la colère céleste.

De toutes ces requêtes, le ton seul est à retenir. Il n'aurait pas été si vif, si les Juifs, dont elles incriminaient l'intelligence commerciale et la supériorité de l'esprit d'association, n'avaient eu pour eux la faveur du public. La vérité était là pourtant : les marchands du Languedoc étaient furieux de rencontrer sur les marchés, où jadis ils règnaient en maîtres, ces infimes colporteurs qui leur enlevaient à leur barbe les gains séduisants de la vente au détail. Mais leur colère n'avait d'égale que leur surprise de découvrir chez le citadin ou le paysan des sentiments qu'ils ne s'attendaient pas à y rencontrer, sentiments d'indulgence tolérante pour le négoce des Juifs.

Les plaintes alors d'aller leur train. « Etaient-ce les Juifs ou bien les marchands patentés qui payaient les impositions, le dixième, l'industrie, les rentes, les dettes des communautés, les deniers royaux ? Etaient-ce les Juifs ou les marchands de la ville qui fournissaient l'équipement des troupes en campagne ? » On

par l'exorbitance du prix où il plairait aux Juifs de les porter. Les Juifs s'empareront bientôt du commerce de la France. » Toujours la même idée les hante.

[1] « Cette nation juive, infidèle et trompeuse, se répand tous les jours dans nos cantons. Ils ont des établissements fixés dans les principales villes. Des personnes leur prêtent asile et nom. Malgré l'expérience qu'on a d'être trompés par cette nation, l'appât du bon marché leur procure toujours de nouvelles dupes. Nos marchands ne font presque rien. Les Juifs pillent les sujets du Roi. » Arch. de l'Hérault, C. 2745. Les députés du commerce de Montpellier à Orry, cont. général, 25 avril 1739.

[2] Van de Brande, *ouv. cité* ; voir *Revue*, t. XXXV, p. 101.

[3] Les Juifs comtadins qui fréquentaient la Provence et le Languedoc vivaient très familièrement avec les chrétiens.

voit à quel degré d'irritation était montée leur exaspération. A dire vrai, sur le chapitre des impositions, les doléances des boutiquiers étaient justes, mais ils n'avaient garde de dire que les Juifs avaient aussi leur part de contributions à payer [1], de vexations à essuyer. Les marchands s'en doutaient bien, mais faisaient sur tous ces faits la conspiration du silence. Ils n'ignoraient pas non plus que le commerce des Juifs n'allait pas sans des déplacements fréquents et coûteux. Mais que pesaient ces considérations en regard des intérêts mercantiles des boutiquiers languedociens? Convaincus que les Juifs comtadins étaient en passe de devenir les favoris du public, ils prirent un malin plaisir à entraver leurs opérations commerciales, à l'époque des foires. Ces tracasseries se produisaient sous mille formes. Sur vingt ballots de soieries, deux ou trois plombs du contrôle manquaient-ils à deux ou trois d'entre eux, c'étaient aussitôt des contestations à n'en plus finir, des chicanes pointilleuses, le tout à la grande joie du public, que ces visites de jurés-gardes, faites pour effrayer les forains, divertissaient beaucoup. Ou bien une pièce de soie n'avait pas le nombre de fils exigés par les règlements « colbertistes »; d'où, sa confiscation au profit des établissements hospitaliers de l'endroit. Le trouble était jeté dans les affaires des Juifs, le public s'ameutait, l'autorité intervenait, qui renvoyait les parties (marchands et Juifs) dos à dos.

Toutefois, les Juifs, encouragés par de très hauts personnages, ne se laissaient pas écorcher sans crier. A la foire du Pont-Juvénal, près Montpellier, les cavaliers du marquis de Grave, propriétaire dudit lieu, les protégeaient. Postés aux portes et avenues du Château de Grave [2], où les Juifs entreposaient leurs étoffes, ils s'opposaient souvent à l'entrée des jurés-gardes, suivis de leurs huissiers, dans les appartenances du logis seigneurial. L'intendant usait alors de son pouvoir modérateur : Juifs et marchands s'inclinaient, pour le moment, devant sa haute juridiction [3], et peu

[1] Les droits de péage, sans compter les droits seigneuriaux que juifs, comme chrétiens, avaient à acquitter quand ils pénétraient dans une foire établie sur la terre d'un seigneur. Exemple : la foire du Pont-Juvénal, à Montpellier, pour les colporteurs juifs, et pour les maquignons la foire de Montgiscard, près Toulouse.

[2] Ces soldats étaient à la solde du marquis de Grave, qui s'en servait pour la police de sa foire. Aussi bien n'est-ce pas le seul exemple d'un seigneur offrant au XVIIIe siècle sa protection, intéressée il est vrai, aux Juifs. En 1752, les Juifs de Saintes entreposèrent leurs marchandises dans le logis de M. de Saint-Simon, mestre de camp des armées du Roi. Les jurés-gardes du corps des marchands de Saintes ayant verbalisé contre eux, ce gentilhomme les fit incarcérer. D'où scandale. A Montpellier même, les juges-consuls furent invités à se solidariser avec leurs confrères de Saintes pour laver l'affront infligé à une corporation. Arch. de l'Hérault, B. 204. Les consuls de Saintes aux consuls de Montpellier, 25 juin 1752.

[3] Les intendants du Languedoc évitent souvent de prendre parti pour ou contre les Juifs ou leurs concurrents. Exemple : à la suite d'une visite des jurés-gardes à

après la guerre recommençait entre eux, vive, acérée, mesquine.

A Toulouse, la haine des marchands contre les Juifs était aussi vive qu'à Montpellier. Les drapiers, toiliers ou débitants de laine ou de soie, membres des corporations toulousaines, avaient coutume de fréquenter les petites foires et marchés, où ils détaillaient leurs étoffes; mais à Toulouse, comme à Montpellier, ils se heurtaient à la subtilité, « à l'ambition commerciale » des Comtadins. « Cette nation juive, s'écrient les députés de leur chambre de commerce, ne semble ramper que pour s'élever et s'enrichir [1]. » Des mesures d'exception sont aussitôt réclamées contre les Juifs du Comtat. Les Juifs, disent les marchands de Toulouse, achètent aux banqueroutiers les effets que ceux-ci ont mis à couvert. Ils les ont ainsi à vil prix, ce qui amène la dépréciation des bonnes marchandises, ruine le commerce de la ville et fournit aux faillis l'occasion de frustrer leurs créanciers. Les Juifs achètent « à l'œil et à forfait », alors qu'eux, bons marchands, achètent à l'aune ou au poids. Ainsi leur trop grande honnêteté en affaires les ravale au-dessous de leurs rivaux, moins scrupuleux. L'alarme, on le voit, régnait parmi les négociants de Toulouse. « Aux foires dernières, gémissent-ils, nos boutiques ont été désertes et sont encore souffrantes. Triste situation pour l'avenir. » Tant était grande l'animosité contre les Juifs que le subdélégué de l'Intendant Lenain en avertit son supérieur. Il écrit : « Tout le monde court aux marchands juifs, alors que les toulousains se trouvent abandonnés » (1745) [2]. Mais ceux-ci se vengent de leurs concurrents, par quels procédés, on va le voir. Minutieusement ils inspectent les étoffes des Juifs, les déploient dans toute leur étendue, souvent sous la pluie, au risque de les défraîchir ; les jurés-gardes retardent, autant qu'ils le peuvent, la visite des marchandises des Juifs, dans le but de gagner du temps et favoriser ainsi la vente des marchands du pays. Souvent même, dans leurs contestations avec les Juifs, on voit les Toulousains invoquer contre les Comtadins la juridiction qu'ils supposent leur devoir être favorable, quitte à se retourner, en cas d'insuccès, vers les juges dont ils avaient, dès l'abord, nié la compétence [3]. L'exécution des arrêts contre les Juifs est, de la part

laquelle s'étaient opposés les agents de M. de Grave, Bernage accorda aux jurés de saisir les marchandises juives. Averti, d'autre part, que les Juifs se soumettaient à la visite, il suspendit la saisie. Arch. de l'Hérault, C. 2745. Novembre 1740. Pièces diverses.

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Les députés toulousains au contrôleur général, 28 décembre 1744.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Le subdélégué de Toulouse à Lenain, 2 mai 1745.

[3] Les marchands, après avoir attribué la compétence la plus large aux capitouls, puis au Parlement, se ravisent et s'adressent à l'Intendant (1745). Arch. de l'Hérault,

du corps de bourse de Toulouse, l'objet d'un soin méticuleux. Certains marchands [1] allèrent jusqu'à soutenir que les lois d'exception promulguées contre les Comtadins devaient s'étendre à tous les négociants étrangers qui venaient à Toulouse pour y trafiquer, passé le temps des foires. Au reste, à cette époque, les esprits des Toulousains étaient si excités contre les Juifs, que donner asile aux Juifs, à Toulouse, était comme passible de mort [2].

La cabale contre les Juifs avait été montée par les seuls marchands de laine ou de soie languedociens; ils obtinrent, peu après, l'appui de leurs confrères, les fripiers-chaussetiers du pays. Ceux-là non plus n'étaient pas gens à laisser entamer le moindre de leurs privilèges par les colporteurs, Juifs et autres « proxénètes » [3]. Ils le prouvèrent bien. Ne s'avisèrent-ils pas de vouloir faire payer aux Juifs de Montpellier certaines contributions que leur communauté acquittait, par exemple la « fourniture » des miliciens? A quoi les Juifs répondirent qu'ils la paieraient, si les fripiers « daignaient les admettre dans leurs rangs », proposition, comme bien l'on pense, repoussée avec des clameurs indignées par les fripiers, qui, jugeant qu'ils avaient fait jusqu'alors beaucoup trop de cas de méchants colporteurs en leur faisant l'honneur de commercer avec eux, leur refusèrent, en fin de compte, la contri-

C. 2746. Contestations entre les marchands de laine ou soie de Toulouse et les Juifs, 1745.

[1] Cette affaire, connue sous le nom d'affaire Ader-Braudelac et classée aux arch. de l'Hérault et de la Haute-Garonne sous la rubrique « Juifs », quoiqu'il ne s'y agisse que de marchands forains, se résume ainsi : « Le 15 février 1754, le corps de bourse de Toulouse délibéra sur les moyens de veiller à l'exécution des arrêts contre les Juifs marchands de toile et de soie. La Bourse chargea Braudelac de cette mission, en qualité de syndic du corps. En 1755, deux marchands toulousains requirent la saisie d'étoffes appartenant à Ader, marchand de Lyon et déposées chez Ader de Toulouse, sous le prétexte que ces marchandises appartenant à un étranger étaient vendues hors le temps des foires. Braudelac requit la saisie, qui fut opérée. Les Ader furent assignés devant les capitouls, qui les condamnèrent. Cette ordonnance fut par les Ader attaquée au Parlement de Toulouse, où Braudelac fut intimé. Il fit assembler la Bourse en 1756. Le prieur proposa de ratifier les procédures faites par Braudelac. Deux partis se formèrent au sein du corps. Les opposants prétendirent que Braudelac avait outrepassé ses droits, attendu que les marchandises saisies étaient entreposées chez un négociant de Toulouse, qui les vendait en commission. Démission de Braudelac, élection d'un nouveau syndic, procès engagé par celui-ci devant le Parlement (1756), cassation de la saisie et condamnation de Braudelac aux dépens envers les Ader, de Lyon. » Dans la délibération du 15 février 1754 — notons-le — il ne s'agissait que de présenter une requête à l'Intendant contre les Juifs et il est donc faux que le syndicat de Braudelac s'étendit contre des marchands autres que les Juifs. » Arch. de l'Hérault, C. 1359 ; Arch. de la Haute-Garonne, C. 323. (Affaire Ader-Braudelac). Marchands forains (Juifs), 1754-1761.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 1373. Sénéchal de Toulouse. Judith Prévost, accusée d'irréligion pour avoir fourni asile aux Juifs à Toulouse et favorisé leurs cérémonies (1741).

[3] Expression dont on se servait pour désigner les courtiers, revendeurs de vieilles hardes.

bution qu'ils offraient en échange du droit de débiter du vieux linge. Aussi bien n'est-ce pas à cette époque fait rare, que de voir des marchands exiger des Juifs le paiement des impositions qui pesaient sur les industriels [1].

Leur raisonnement était simple : pourquoi les impôts ne seraient-ils pas payés aussi par ceux qui réalisaient les gros bénéfices en affaires ? Les Juifs de riposter que, du moment où ils participeraient aux charges d'une communauté, il n'y avait pas de raison pour les empêcher d'en faire partie.

En thèse générale, les marchands chrétiens voyaient bien des inconvénients à les admettre dans les communautés d'arts et métiers. Deux raisons primordiales militaient contre les Juifs : 1° leur qualité d'étrangers dans le royaume. Or, les communautés industrielles ou commerciales étaient des associations de véritables fonctionnaires, dotées de règlements royaux, légalement instituées ; 2° leur religion. Or, les corporations avaient un caractère confessionnel très accusé, caractère se manifestant, on le sait, lors des fêtes de la communauté placée sous le patronage d'un Saint.

D'autres raisons étaient invoquées contre l'admission des Juifs dans les communautés. On disait que leur mauvaise foi commerciale désorganiserait les corporations, que fidèles à leur amour pour le négoce cosmopolite, ils se sentiraient bientôt gênés dans les cadres étroits d'une communauté et que, rejetant le rôle passif d'artisans privilégiés, ils réuniraient tôt ou tard tous les métiers en leurs mains, qu'on les verrait enfin introduire dans ces corps les fraudes qu'ils pratiquaient dans les foires ou sur les grandes routes et revenir au métier louche de vendeur « sous le manteau et de la main à la main ».

Malgré cet interdit général lancé contre eux, les Juifs n'en tentèrent pas moins de forcer l'entrée des communautés d'arts et métiers, hostilement groupées contre les deux ennemis : les Juifs et les forains.

En Languedoc, la question de leur admission dans les corps se posa, en 1784, à Nîmes. Les Juifs y briguaient les titres de maîtrise

[1] En 1775, le Juif Solon, de Nîmes, domicilié dans cette ville depuis 1767, se plaignit qu'on l'eût compris au rôle de la capitation et industrie, bien qu'il n'eût jamais été imposé et qu'il ne fît partie d'aucune corporation. « Le sieur Sollon, juif, a lieu d'espérer, est-il dit dans sa supplique, que le Contrôleur général voudra bien ordonner aux officiers municipaux de Nîmes de ne plus le comprendre dans les rôles de leurs impositions... si mieux, ils n'aiment lui permettre de tenir boutique ouverte... sous les offres qu'il fait de contribuer aux impositions royales et autres attachées au corps où il sera agrégé. » Arch. de l'Hérault, C. 2005, au Contrôleur général, d'Ormesson, 16 août 1775.

1788 avait vu la demande des Juifs de Paris tendant à obtenir l'accès dans les Six-Corps de commerce de Paris, rejetée par arrêt du Conseil. Sur l'interprétation du mot « non catholiques », pas le moindre doute à avoir, disaient les marchands, car par « non catholiques », l'édit de 1787 entendait les protestants, Luthériens ou Calvinistes, avec qui ces mêmes marchands nîmois s'étaient associés au plus fort de la persécution dirigée contre eux. Mais de ce que l'édit admettait les protestants à jouir du bénéfice de ses clauses, s'ensuivait-il que les Juifs eussent le droit d'aspirer aux mêmes privilèges qu'eux? Les marchands de Nîmes ne le pensaient pas, le terme de « Juifs » n'étant ni cité, ni spécifié dans l'édit de 1787.

Pour mettre fin au débat contradictoire qui menaçait de s'éterniser quant à l'interprétation du mot « non catholiques », le pouvoir central intervint. Lamoignon de Malesherbes, garde des Sceaux, et le ministre Breteuil interprétèrent, à leur tour, l'édit de 1787, dans un sens qui n'était pas pour satisfaire les Juifs[1]. D'après eux, les Juifs ne pouvaient participer à la faveur que le Roi accordait à ses sujets protestants « qu'autant que Sa Majesté elle-même croirait devoir expliquer ses intentions à leur égard d'une manière spéciale ».

Les corps de métiers de Nîmes triomphaient donc. Ils avaient jeté aux Juifs l'anathème traditionnel : « L'infamie semble les suivre. On répugne à fraterniser avec eux. Les Juifs sont une nation séparée des autres nations. Elle a son gouvernement théocratique, qui l'isole et qui rend les Juifs étrangers dans les autres états. Un Juif n'est citoyen nulle part, et quoique né Français, il est étranger dans chaque ville. Il ne saurait donc aspirer à être admis dans les corporations de commerce réservées aux seuls sujets du Roi. » Telle était l'argumentation des communautés de Nîmes.

A la fin de l'ancien régime, les sentiments des corporations à l'égard des Juifs restent les mêmes[2]. En 1789, quelques mois avant la réunion des Etats-Généraux, figées dans leur attitude hostile, irréductible, contre les Comtadins, elles persistent à les

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2747 ; C. 2818. Ballainvilliers au subdélégué de Nîmes, 21 avril, 22 avril 1788. Il transmet les lettres explicatives de ces ministres.

[2] Cependant un Juif, Mardochée Carcassonne, laisse entendre que les corps d'arts et métiers de Montpellier n'avaient pas fait montre à l'égard des Juifs de cette ville de la même animosité que ceux de Nîmes. « On a vu, dit-il, les marchands de Montpellier, aussi jaloux de leurs prérogatives que ceux de Nîmes, recevoir sans [illegible] et sans opposition, sous les yeux de l'Intendant, divers Juifs dans leurs com[illegible]is. » Arch. de l'Hérault, C. 2747. Mémoire de M. Carcassonne, Juif, 25 avril

écarter. Dans les cahiers de doléances de la provinces pour les Etats-Généraux, on surprend des plaintes, écho nullement affaibli des préjugés sociaux et théologiques du moyen âge contre les Juifs. Ainsi, Louis XV avait créé, à Montpellier, suivant l'exemple qu'il avait donné à Paris en 1767 [1], huit lettres de maîtrise dans tous les corps de métiers. Plusieurs de ces lettres furent, comme à Paris, achetées par des Juifs dans le corps des fripiers-chaussetiers. Scandale sans précédent aux yeux des marchands ! Deux fils de Juifs avaient été reçus au rang de maîtres par le Juge-Mage de la ville, sans y avoir été autorisés par la communauté. Aussitôt les fripiers d'insérer leurs doléances à ce sujet dans leur cahier (1789) [2]. Ils réclament qu'on les sépare de ces Juifs « qui pourraient infecter » toute la communauté ; événement qualifié par eux de « sinistre » et qu'il n'est pas possible de prévoir sans frémir. L'éternelle doléance retentit : « Le commerce de tous les membres du corps a diminué à un si grand point depuis l'étrange introduction des Juifs, que les fripiers se verront contraints de l'abandonner pour jamais, si on ne leur tend une main secourable et si on ne seconde leurs vœux. » Appel déguisé — on le voit — à l'Etat-Providence. Et voici maintenant par où éclate le préjugé social : « Il n'est personne, disent-ils, qui ne porte en son cœur la conviction du mal que le peuple juif fait dans tout l'univers ». Voici maintenant le préjugé théologique. « L'Etre suprême, dans la création de la nature, voulut expressément que cette race fût renfermée dans un certain territoire et lui défendit de communiquer en aucune manière avec les autres nations. » Toutes opinions qui, exprimées avec tant de hardiesse, prouvent la corrélation qui existait, à la veille de la Révolution, entre la question de l'émancipation des Juifs et l'émancipation du travail; si intime qu'entre les partisans du maintien des barrières, entre les diverses communautés d'arts et métiers, et les partisans du « ghetto » pour les Juifs, il n'y avait qu'une différence de degré, non de nature.

Ce sont là les plaintes des marchands privilégiés, des corporations vieillottes, traquant de ville en ville des colporteurs dont le principal crime, à leurs yeux, était de savoir commercer et d'apporter sur les marchés du Languedoc des marchandises abondantes et peu chères. Les Juifs y répondaient par des placets où dominait le sentiment très vif que, la liberté du commerce et de

[1] Voir, pour cette affaire, Monin, *Les Juifs de Paris sous l'ancien régime*, dans cette *Revue*, t. XXIII.

[2] D'Aigrefeuille, *Histoire de Montpellier*, t. IV, p. 648. « Cahier de doléances des fripiers-chaussetiers de Montpellier », 1789.

l'industrie étant un des éléments constitutifs de la vie organique de la province et du royaume, les pouvoirs publics devaient les seconder dans leurs tentatives d'affranchissement du commerce et de l'industrie languedociens.

En cela, ils partageaient, en matière commerciale, les avis des économistes, théoriciens du « laissez faire, laissez passer », et en matière industrielle, les croyances des défenseurs de la liberté du travail. Ils pensaient de même que ces négociants de Toulouse qui, en 1788, dénonçaient à Louis XVI « les ravages du monopole, les inconvénients des privilèges, les pertes, les dégâts, les faux frais, le découragement, qui sont la suite des droits locaux, des péages, des visites, des pièges, des vexations, en un mot, de toutes les entraves qui obstruent le commerce et emmaillottent l'industrie ».

Donc, disaient les Juifs, que les pouvoirs publics rejettent les requêtes des communautés, comme ne répondant plus aux aspirations nouvelles des commerçants et industriels français! Elles se plaignaient de la concurrence des Juifs. De bonne foi, qui les empêchait de lutter contre elle avec avantage? Si les boutiques des marchands du pays n'attiraient plus les chalands, à qui la faute, sinon à l'incroyable avidité des boutiquiers languedociens? N'avait-on pas vu — le subdélégué de l'intendant l'attestait[1] — n'avait-on pas vu, à Nîmes, deux ou trois marchands s'entendre pour vendre à des prix exorbitants leurs étoffes et s'étonner ensuite qu'elles n'eussent pas plus de faveur auprès du public? A Carcassonne[2], une minorité de marchands en étoffes s'indignait de la concurrence des Juifs, sans se plier au moindre sacrifice pour plaire au public. Au reste, nul pouvoir n'empêchait les chalands de fréquenter les boutiques des Juifs. Leur profit était là ; ils s'y tenaient. Les Juifs, que les marchands de Nîmes accusaient de passer en contrebande leurs marchandises, se faisaient forts de prouver les menées de ces Nîmois, qui écoulaient des bas fabriqués dans les Cévennes au mépris des règlements[3].

La riposte des Juifs à ces accusations était, on le voit, facile. Bernage, Intendant, n'hésitait pas, en 1740, à reconnaître les trois éléments qui assuraient le succès de leurs opérations commerciales : le bon marché, l'abondance, la variété[4]. En termes

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2743. Le subdélégué de Nîmes à Bernage, 19 septembre 1729.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2743. Le subdélégué de Carcassonne à Bernage, 9 septembre 1729.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2504. Lettre des intendants et subdélégués ; observations des inspecteurs des manufactures.

[4] Arch. de l'Hérault, C. 2745. « Les marchands de Montpellier sont mal assortis...

non ambigus, il réduit à de justes et minimes proportions l'enflure démesurée des imputations des marchands languedociens [1]. Son sens clair et droit, sa justesse d'esprit démêlent aisément, dans les doléances des uns et des autres, le vrai du faux. Il sait qu'il est Intendant en Languedoc pour veiller aux intérêts généraux de la province et que tous, Juifs ou marchands, ont droit à sa justice distributive, à condition de n'en point abuser pour s'en servir les uns contre les autres [2]. Les marchands de Montpellier, lui écrit Orry, contrôleur général (1740), ne seront écoutés qu'autant qu'ils se feront un devoir d'être bien assortis et se contenteront d'un profit légitime [3]. Ces mots laissent deviner bien des fraudes [4]. Aussi les marchands de Montpellier feignent-ils de ne pas les comprendre. En 1774, Le Nain, Intendant, les leur fit entendre. Il défendit aux syndics des corps des fripiers-chaussetiers de Montpellier d'exercer aucune poursuite contre les Juifs qui y étaient domiciliés [5], les menaçant même, s'ils récidivaient, de révoquer leurs lettres patentes, ce qui mit le comble à leur fureur. Cette même année (1744), les notabilités de Montpellier prirent sur elles de délivrer aux fripiers juifs un certificat de

tiennent leurs étoffes à des prix si excessifs que quoiqu'ils disent sur la mauvaise qualité de celles que portent les Juifs dans les foires, elles ne valent pas mieux par les prix auxquels ils les vendent que celles que l'on trouve dans les boutiques des marchands. Les Juifs en ont de toutes qualités, à tous prix. Je n'ai pas ouï dire qu'ils en portassent qui ne fussent point marquées du plomb de fabrique. Par conséquent, c'est la différence du peu de profit auquel les Juifs se réduisent à l'excessive cherté des prix que les marchands mettent à leurs étoffes qui a déterminé le public à se pourvoir dans les foires plutôt que de donner des commissions à Lyon. » Bernage à Orry, le 31 mai 1740.

[1] Il ne croit pas que les Juifs puissent nuire aux fabriques et il est « fort peu touché de l'allégation des marchands sur le tort que les Juifs pourront faire au bien du royaume en faisant passer leurs fonds à l'étranger ». Bernage à Orry, 11 novembre 1740. Arch. de l'Hérault, C. 2745.

[2] Joubert, syndic général, pense que les Juifs ne nuisent pas au commerce et que le public y trouve son avantage. Joubert à Le Nain, 27 août 1744. Arch. de l'Hérault, C. 2802. « Si les Juifs étaient exclus des foires, je suis persuadé que cela ferait un vide dont souffriraient les fabriques. » Orry à Bernage, 2 décembre 1740, C. 2745.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Orry à Bernage, 2 décembre 1740.

[4] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Orry à Bernage, 2 décembre 1740. « Les marchands vendent à des prix usuraires. Il y en a qui achètent à Paris et à Lyon des galons d'or et d'argent, poids de marc, et qui ne se font pas scrupule de les vendre à Montpellier le même poids de table en y augmentant de 10 0/0 ». — Le poids de marc = 8 onces ou la moitié de la livre de Paris. Le poids de table, en Languedoc, différait du poids de marc.

[5] Arch. de l'Hérault, C. 2802. Ordonnance de Le Nain, 1er novembre 1744. — Le Nain au Contrôleur général, 5 février 1745. « Je rendrai sur cette contestation (entre fripiers et Juifs) ordonnance conforme à la décision contenue dans votre lettre du 29 janvier et je préviendrai les fripiers, ainsi que vous m'en chargez, que s'ils donnent lieu à des plaintes de la part du public, on révoquera leurs lettres patentes. »

bonne vie et mœurs[1]. Les habitants de la ville ne dissimulaient pas leur antipathie pour des corps de métiers qui, quoique composés de chrétiens comme eux, semblaient prendre à tâche de les rançonner. Tous, ils s'intéressaient au commerce des Juifs, désolés à la seule idée que les mesures prohibitives projetées par les métiers contre les Juifs pourraient avoir leur exécution un jour ou l'autre, prévoyant à coup sûr l'arrogance sans bornes des boutiquiers de la ville le jour où les Juifs leur auraient cédé la place[2]. Aussi, quand s'éleva, entre les marchands de Montpellier et le marquis de Grave, la contestation au sujet des Juifs fréquentant la foire du Pont-Juvénal, la population prit-elle parti pour les Juifs, chez qui elle trouvait à bas prix les objets que les boutiquiers vendaient très cher en ville.

C'est un épisode curieux de la question juive, en Languedoc, que la suite des démêlés du marquis de Grave avec les communautés de Montpellier. De bonne noblesse, caractère altier, turbulent, le marquis allait entrer dans la lice où l'attendaient des boutiquiers, gens de rien. Sans doute, dans toute cette affaire, l'intérêt personnel le guidait, mais, la passion s'en mêlant, passion de gentilhomme contre les roturiers, il entreprit un siège en règle contre les gens des métiers, qui, dans un zèle intolérant mis au service de leurs monopoles, allaient jusqu'à douter de la valeur des privilèges inhérents à ses droits de propriété sur les foires du Pont-Juvénal. Pour le coup, c'était trop, le marquis ne fit qu'en rire. Tout de même, il se plaignit à Bernage (1741) : « De quel droit, lui demanda-t-il, des marchands qui volent le public — le mot était dur — prétendent-ils en imposer au Roi contre le teneur de mes titres[3] »? Ces titres, il les montrait aux yeux de tous, ils étaient patents. Malgré tout, l'on voyait les marchands de Montpellier « avancer faussement que le marquis donnait à ses foires une extension qui n'était pas comprise dans les titres de leur fondation[4] ». Ils en

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2802. « Certifions que de tout temps les Juifs ont été à Montpellier pour trafiquer aux vieilles hardes, faisant le profit du public. Ils ont été fort utiles, sans avoir fait aucun tort à personne. » Signé : Nadal, lieutenant du maire de Montpellier, Comte, consul, Campan, conseiller auditeur, 28 octobre 1744.

[2] « Le commerce des Juifs à Montpellier est très avantageux aux habitants. Ils y sont aussi utiles que pour les campagnes les maquignons juifs. Les poursuites que les fripiers font contre eux ont répandu l'alarme parmi les habitants qui s'intéressent tous à ce que les défenses proposées n'aient pas lieu. Si l'autorisation donnée aux Juifs leur était ôtée, le public en souffrirait infiniment parce que les fripiers ne manqueraient pas de se prévaloir de leur éloignement pour se rendre encore plus difficiles dans les achats et ventes qu'ils feraient des vieilles hardes. » Arch. de l'Hérault, C. 2802. Le Nain au Contrôleur général, 2 novembre 1744.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Le marquis de Grave à Bernage, 29 janvier, 4 mars 1741.

[4] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Le marquis à Bernage, mars 1741.

étaient arrivés, disait le marquis, à mettre le nez « dedans ses papiers de famille ». Ils tentaient de surprendre la religion du Roi, troublaient les transactions de la foire par leurs tracasseries, et, M. de Grave le leur reprochait non sans amertune, récompensaient bien mal les efforts de sa famille, qui avait réussi à faire de Montpellier « une ville d'entrepôt et de commerce pour le bas Languedoc ». « Comparez, disait le marquis, la richesse de Montpellier et de ses habitants actuellement avec ce qu'elle était avant la construction de mon canal. Examinez si les plus grandes fortunes de Montpellier n'ont pas leur origine dans la facilité de commercer par mon canal depuis sa confection [1]. »

Ces services importaient peu aux « métiers » de Montpellier. Une seule idée les obsédait : sentir, à deux pas de la ville, des Juifs installés à la foire du Pont-Juvénal, sous la protection du marquis. Il laissait entreposer par amour du lucre, disaient les marchands, les ballots des Comtadins dans son propre château. Le marquis l'avouait. Il n'avait pas à cacher, répétait-il, que ses foires étaient une arme dirigée contre les « métiers » de Montpellier [2]. Etablies aux portes de la ville, très fréquentées des Juifs, qui y venaient souvent par le canal du Lez, elles étaient pour ces colporteurs, traqués partout, un entrepôt permanent, clandestin, d'où ils tiraient des réserves de marchandises qui inondaient ensuite le marché de Montpellier. D'où la fureur des boutiquiers de la ville. Mais l'Intendant Bernage leur donna tort. A tout prendre, les marchands urbains n'étaient pas d'aussi bonnes dupes qu'ils voulaient le faire croire. Certains d'entre eux, au risque de s'aliéner les sympathies de confrères plus rigides sur les principes, se prêtaient même à de petites combinaisons avec les Juifs du Pont-Juvénal. Ceux-ci, que le commerce de commission avait toujours tentés pardessus tout, remettaient à ces boutiquiers des étoffes qu'ils faisaient vendre en ville, au su et au vu des syndics et métiers, « qui, disait Bernage [3], soit qu'ils ignorent ou fassent semblant d'ignorer que ces marchandises viennent des Juifs n'inquiètent et ne pourraient peut-être que difficilement inquiéter ceux qui les vendent publiquement comme marchandise leur appartenant ». Le métier de

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Le marquis à Bernage, janvier-mars 1741.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Mémoire de M. de Grave, mars 1741. « Cette foire du Pont-Juvénal est contre les prix excessifs des marchands d'étoffe de Montpellier. »

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Bernage à Orry, 6 mars 1741. « L'inscription [de ces commissionnaires] sur le registre des marchands et la contribution aux charges du corps les mettent en droit d'avoir un magasin et vendre publiquement, [illegible] aisé aux Juifs d'avoir des commissionnaires sur le registre des ins-

commissionnaire des Juifs ne répugnait donc nullement aux boutiquiers. L'Intendant Bernage savait même que « le corps des marchands de Montpellier, par avarice, usait à l'égard des commissionnaires des Juifs d'une singulière tolérance ». Il les admettait au nombre de ses membres, recevant par là l'argent que les Juifs fournissaient à leurs commissionnaires, en général pauvres hères.

Aussi bien n'était-ce pas la première fois qu'un Intendant du Languedoc pénétrait les secrètes menées des marchands d'une ville. A Toulouse, Le Nain (1745) porte sur eux un jugement analogue à celui de Bernage sur les métiers de Montpellier. « Le meilleur parti qu'ils puissent prendre, écrit-il à Orry, c'est d'assortir leurs magasins des mêmes qualités de marchandises que les Juifs y apportent et de se contenter dans la vente d'un profit moindre que celui qu'ils font [1]. » Ainsi ils arriveront à dégoûter les Juifs de se rendre à leurs foires. Au reste, Orry encourageait Le Nain dans cette ligne de conduite : il fallait, d'après lui, redoubler de sévérité contre des marchands qui entravaient le commerce des Juifs. Carquet, inspecteur des manufactures royales du Languedoc, se voyait adresser un blâme officiel pour avoir secondé les agissements des jurés-gardes toulousains contre les Comtadins [2]. Il recevait l'ordre d'intimer à ces trop zélés fonctionnaires d'avoir à cesser leurs molestations [3]. A dire vrai, de très hautes influences encourageaient les Juifs à Toulouse. La Présidente d'Aspe [4], ayant personnellement recommandé à l'Intendant Saint-Priest, le père, les Comtadins, ce fonctionnaire l'assura que ses vœux seraient exaucés ; il écrivit aussitôt au subdélégué de Toulouse de veiller à ce que les Juifs ne fussent pas inquiétés [5].

L'Intendant était appuyé par le sentiment du public, qui trouvait son intérêt dans une concurrence permanente entre Juifs et métiers. Ce sentiment se fit jour à diverses reprises. Il y avait, à Béziers, deux ou trois marchands d'étoffes qui se piquaient de fournir à eux seuls toute la ville. La présence des colporteurs comtadins aux quatre saisons de l'année les exaspérait. Leurs plaintes systématiques eurent le don de lasser l'Intendant, Le Nain, qui défendit aux Juifs de commercer dans Béziers (1745) [6]. Mal

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Le Nain à Orry, 12 mai 1745.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Le Nain à Carquet, 15 août 1745.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Saint-Priest au subdélégué de Toulouse, 14 août 1751.

[4] De la famille de robe des d'Aspe, qui comptait deux présidents à mortier au Parlement de Toulouse, Jean et Bernard d'Aspe.

[5] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Saint-Priest au subdélégué, 14 août 1751.

[6] Arch. de l'Hérault, C. 2748. Ordonnance de Le Nain, 18 décembre 1745, rendue sur requête de Bernard Cabanon, marchand d'étoffes en soie, de Béziers.

approvisionnés, vendant cher, les marchands de la ville rançonnèrent les acheteurs, tant et si bien que la « plupart des messieurs et dames de Béziers » adressèrent au subdélégué leurs doléances pour lui signaler les vexations dont les Juifs étaient l'objet de la part des boutiquiers, lors de leur passage à Béziers [1]. Une occasion se présenta qui permit au subdélégué de se déclarer ouvertement en faveur des Juifs et hostile à la coterie tyrannique des métiers. Des Juifs, passant à Béziers pour aller débiter leurs marchandises à Toulouse, déposèrent, comme de coutume, leurs étoffes dans un cabaret. Le bruit s'en répandit, d'où affluence nombreuse autour d'eux. Les marchands de Béziers alléguèrent alors que les Comtadins avaient vendu malgré les ordonnances et intimèrent aux prévôts des marchands l'ordre de saisir leurs marchandises. Accusation fausse, au dire du subdélégué Boussanelle, car les Juifs n'avaient pas déplié leurs étoffes, malgré les instances du public. Dans le but de concilier Juifs et marchands, il intervint; en pure perte. Les marchands s'obstinèrent à refuser de rendre aux Comtadins les étoffes confisquées. Le subdélégué, dont ils bravaient les sages remontrances, en référa à Le Nain, sous forme de réquisitoire contre les marchands de Béziers [2]. « Toute la ville, dit-il, est révoltée contre leurs procédés et nous sommes à portée d'entendre le murmure que l'arrestation des Juifs a causé à Béziers. Si les marchands se plaignent du préjudice que ces Juifs leur causent, c'est leur faute. Ils ne doivent pas écorcher le public et chercher à faire des profits considérables. » Le Nain cassa la saisie. Le subdélégué l'informa aussitôt que les Juifs étaient très satisfaits de ce jugement, de même que les habitants [3], informés, comme lui, de la vexation des marchands de Béziers. Grâce à la vigilante attention des pouvoirs publics, les intérêts des acheteurs étaient encore une fois sauvegardés.

Tel est le type, entre mille, des contestations qui s'élevaient entre Juifs, partisans de la liberté commerciale et industrielle, et les marchands réunis en corps de métiers, défenseurs de leurs privilèges et monopoles, attaqués par les Juifs. Mais ceux-ci, malgré leurs efforts assidus, ne réussirent pourtant pas à pénétrer dans

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2748. Boussanelle, subdélégué à Béziers, à Le Nain, 11 juillet 1748. « Il est vrai, dit-il, que ces marchands ont des statuts autorisés par arrêt du Parlement leur accordant des privilèges exclusifs, mais le public souffrant à l'occasion de ces privilèges qui produisent tous les jours de nombreux abus... je vous en informe. »

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2748. Mémoire de Boussanelle, subdélégué à Béziers, à Le Nain, 23 juin 1750.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2748. « On y souhaitait ardemment qu'il fût permis aux vendre leurs marchandises ou du moins qu'ils fussent libres de venir tenir la obre pendant huit jours. » Mémoire de Boussanelle, 23 juin 1750.

ces communautés que protégeaient contre eux l'étroitesse des préjugés en cours et la politique des pouvoirs publics.

IV

LES JUIFS ET LES POUVOIRS PUBLICS.

Au milieu des vives haines suscitées tant du côté des marchands du pays que du côté des Juifs, l'intendance du Languedoc a pratiqué, à l'égard des uns et des autres, une politique ferme autant que souple, où se réflète la pensée des ministres et des contrôleurs généraux.

Dans la conduite à tenir vis-à-vis des Juifs comtadins, en Languedoc, les divers intendants de cette province, au XVIIIe siècle, songent avant tout à deviner les intentions du pouvoir central. Aussi, il faut voir avec quel tact, quelle prudence, ils s'ingénient à interpréter, chacun selon son tempérament, les instructions de Versailles.

De 1685 à 1718, c'est Lamoignon de Basville, « l'autocrate », prêtant peu d'attention, dans le tumulte des affaires des religionnaires, à ces Juifs comtadins, qui passaient trois ou quatre fois l'an sur les grands chemins. Basville n'avait qu'à tenir la main à l'exécution de l'arrêt général de bannissement des Juifs (1615) et, si les Comtadins l'enfreignaient, les expulser, malgré les ordonnances contraires du Parlement de Toulouse. Cet intendant reçut aussi mission du Conseil d'Etat de veiller[1] sur les Juifs bannis du Languedoc, par arrêt du 29 février 1716. A partir de cette date, la surveillance des Juifs rentre dans les fonctions policières de l'Intendant, vu leurs apparitions fréquentes dans la province et la colère des marchands du pays, irrités par leur concurrence. Requêtes et placets des uns et des autres sont adressés à l'intendant à Montpellier : la rapidité et le peu de frais de la procédure de l'intendance leur convenaient. Les marchands invoquent le secours de Basville contre les Juifs, car ils le considèrent comme le protecteur-né de leurs intérêts. C'était, non des leurs, mais de ceux de la province, en général, que Basville était le soutien. C'est ce que les marchands ne voulurent pas comprendre. Ils crurent l'Intendant prêt

[1] Lamoignon de Basville, intendant du Languedoc, « exécutera l'arrêt » 11 mars 1716. Arch. de l'Hérault, C. 2743. Extrait des registres du Conseil d'État. Arrêt du Conseil du 29 février 1716. Le duc d'Orléans était régent, Philippeaux, chancelier.

à les suivre dans toutes leurs vexations contre les Juifs. De là, leur déception.

Du successeur de Basville à l'intendance nous ignorons la politique à l'égard des Juifs, en l'absence de documents sur ce personnage.

Son fils, Louis Basile de Bernage, joue un rôle important dans l'histoire des relations de l'intendance avec les Juifs. Dès 1729, il entame avec les contrôleurs généraux une correspondance à leur sujet. Le débat portait sur leur situation irrégulière dans le Languedoc. Sur l'ordre de Le Pelletier-Desforts, contrôleur général, il fait ouvrir une enquête par les subdélégués de Nîmes, Montpellier, Carcassonne, Toulouse, où l'on signalait les Juifs comtadins (1729). Sur leur avis, Bernage les expulsa (1729), exécuta le nouvel arrêt du Conseil (20 février 1731), qui leur interdisait de séjourner en Languedoc. De cette époque datent les rapports officiels échangés journellement au sujet des Juifs entre Orry, contrôleur général (1730-1745), et Bernage. Sous l'influence des nouvelles idées en matière de commerce et d'industrie, les prescriptions de l'intendance à l'égard des Juifs perdent de leur rigueur. Aussi la question juive prenait en Languedoc le caractère d'une lutte entre marchands du pays, que l'intérêt poussait à défendre leurs monopoles, et Juifs comtadins, que l'intérêt excitait à les attaquer. Le Conseil d'Etat voyait, lui, d'un œil hostile s'étendre les monopoles des métiers. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que l'Intendant permît aux Comtadins de fréquenter les foires, dont ils stimulaient les transactions par leur concurrence. Cette politique de l'intendance ne recevait-elle pas l'approbation du contrôleur général Orry [1] ?

Un progrès sensible se manifeste dans le sens de la tolérance envers les Comtadins. Le Nain, successeur de Bernage, en donne la preuve dans cette lettre où il offre au contrôleur général de donner aux Juifs des permissions temporaires de séjour. Et le contrôleur accueille cette demande avec faveur, avertit même Le Nain qu'il révoquera les lettres de privilèges de certains marchands s'ils donnent lieu à de nouvelles plaintes de la part du public par leurs tracasseries à l'endroit des Juifs [2]. Toujours l'éternelle lutte du travail privilégié contre le travail libre.

[1] Il n'y a pas qu'en Languedoc où l'Intendant semble tolérant pour les Juifs. On lit dans *l'Inventaire de la Chambre de Commerce de Bordeaux*, qu'en 1734, l'Intendant de Guyenne sollicitait un délai pour les Juifs expulsés du royaume. Les ministres n'étaient pas toujours hostiles aux Juifs. En 1729, le contrôleur général, avant de statuer sur le projet de règlement des drapiers-merciers de Bordeaux, s'enquiert des préjudices qui en résulteraient pour les Juifs portugais (29 décembre 1729).

[2] Ces marchands que le Contrôleur morigénait ainsi étaient les fripiers-chausse-

En 1751, Saint Priest, suppléé longtemps par son fils, arrive à l'intendance. Trudaine, ministre, avait averti Saint Priest père (1755) des progrès qu'avaient faits auprès du bureau du commerce de Paris les nouvelles idées sur la liberté du commerce et de l'industrie. Dans une lettre adressée à Trudaine (1761), Saint Priest fait allusion à Gournay, qui avait dénoncé les inconvénients de la réglementation industrielle. Or, quels étaient les défenseurs de ces règlements, sinon les marchands et industriels privilégiés qui ne se gênaient nullement pour brûler[1] et attacher au carcan les étoffes apportées par les étrangers et les Juifs du Comtat? La haine de la concurrence, d'où qu'elle vînt, les possédait, eux et leurs corps de métiers. Saint Priest s'en rendit très bien compte. Une lettre[2] de l'intendance (1761) nous laisse, à ce sujet, entrevoir les grandes lignes de la politique des Intendants dans la question des privilèges industriels ou commerciaux. Les privilèges, Saint Priest ne les admet que s'ils servent au bien du public. Le rôle de l'Intendant, d'après Saint Priest, est de stimuler le commerce d'une province, de protéger les marchands du pays, certes, mais sans étroitesse d'esprit ni préjugés. « Pour que le commerce se maintienne au profit de l'Etat, il faut le laisser libre dans tous les pays, mais de façon pourtant que chaque pays reste libre dans son propre commerce. » On comprend, dès lors, l'attitude des Intendants du Languedoc vis à vis des Juifs. Quand ils interdisaient aux forains, aux Juifs du Comtat, la vente en détail, hors le temps des foires, ils prenaient ces mesures dans le but de « faciliter aux marchands domiciliés la vente de leurs marchandises et le paiement de leurs engagements ». Mais permettre aux Juifs et à tous étrangers de vendre en gros sur les champs de foire, afin qu'ils répandissent sur les marchés de la province l'abondance des marchandises, inciter les Juifs à rivaliser avec les marchands indigènes, c'était pour les Intendants se montrer fidèles à leur rôle de protecteurs du commerce de la province. Et pour mieux dévoiler le fond de sa pensée, Saint Priest de s'écrier : « La récompense d'une nouvelle industrie, l'excitation d'une ancienne qui languissait dans une concurrence sans émulation ont été, et peuvent être encore, les motifs légitimes de plusieurs privilèges du commerce, mais la

tiers de Montpellier dont le corps était ligué contre les Juifs vendeurs de vieux. Arch de l'Hérault, C. 2802 (pièces relatives à cette contestation).

[1] Dans un mémoire des marchands en soierie et draperie de Bordeaux aux directeurs de la Chambre de commerce pour demander que les Juifs d'Avignon fussent exclus des foires, on lit « qu'il fut brûlé à Tours une partie considérable de leurs marchandises ». *Inventaire de la* [illegible] *de commerce de Guienne*, C. 4378 (1757).

[2] Arch. de la Haute-Garonne [illegible] aire de Saint Priest à Amblard, subdélégué à Toulouse, 4 mai 1760.

durée indéfinie de ces privilèges et leur transmission entre les mains de leurs hoirs ne sont-ils pas propres à étouffer l'industrie et éteindre cette même émulation qui est véritablement l'âme du commerce [1] ? » Rapprochons de ces paroles de Saint Priest le langage de Bernage à Lepelletier-Desforts, contrôleur général [2] : « Je puis vous assurer, écrit-il, que je n'ai accordé la permission (de commercer dans la province) à aucun Juif, quoique j'aie été souvent sollicité, ne croyant pas que cela dût convenir... sinon dans les cas où les marchands voudraient s'obstiner à vendre leurs marchandises à un prix excessif et pour les réduire à la raison. » Qu'est-ce à dire, sinon que, dans l'esprit de Bernage comme dans celui de Saint Priest, il s'agissait d'opposer aux privilèges envahissants des métiers, la menace de la concurrence juive ? Nous saisissons alors le sens des atténuations apportées par l'intendance à la législation rigoureuse qui excluait les Juifs du séjour et du commerce dans la province. Les Juifs comtadins n'étaient dans la main des Intendants que les instruments d'une politique asservie au pouvoir central et, par-dessus tout, aux intérêts généraux de la province.

Les derniers Intendants du Languedoc s'écartèrent peu ou point du plan tracé par leurs prédécesseurs. Mais ni Guignard de Saint Priest, qui avait remplacé son père en 1764, ni Ballainvilliers ne prêtèrent attention aux réclamations des Comtadins tendant à faire consacrer par les pouvoirs publics leur situation de fait en une situation de droit.

On connaît la fin de non-recevoir que le pouvoir central (1788) opposa à leur demande d'admission dans les corps de métiers, à la suite de la promulgation de l'édit sur les non catholiques. « Sans affubler, comme l'a dit M. Monin [3], Louis XVI du titre de protecteur des Juifs, qu'il n'a ni ambitionné ni mérité, on doit reconnaître alors le rapide progrès des idées. La loi — et spécialement l'édit touchant les protestants —, ne procédait plus contre les Juifs par prohibition et par prescription, mais par prétérition. » Les Intendants s'en doutaient si bien que l'on découvre dans la correspondance échangée entre Saint Priest, Ballainvilliers et Amelot, ministre, maintes traces d'une tolérance habilement déguisée [4]. C'est en s'abritant sous l'autorité des Intendants que les Juifs comtadins

[1] Arch. de la Haute-Garonne, C. 148. Note de l'Intendance.
[2] Arch. de l'Hérault, C. 2743. Bernage au Contrôleur général, 6 septembre 1729.
[3] Voir, dans cette *Revue*, *Les Juifs de Paris à la fin de l'ancien régime*, t. XXIII.
[4] Voir aussi une lettre de Saint Priest (1782) demandant à M. de Morville, directeur de la caisse des pensions des nouveaux convertis, une pension sur les économats, en faveur d'un Juif hollandais, échoué à Béziers, Juif converti, il est vrai. de l'Hérault, C. 522.

acquirent une résidence fixe dans la province, y placèrent leurs capitaux, se firent accepter par la population, en attendant que la Révolution leur donnât le droit d'y vivre et d'y commercer librement (1790). Leur émancipation coïncidait avec la fin de la lutte entre la réglementation à outrance et le travail libre.

Ce n'est pas à dire que les plans des divers Intendants de Basville à Ballainvilliers apparaissent avec netteté. Bien souvent, les compétitions locales qui s'agitent autour d'eux impriment des heurts à leur politique, des flottements à leur ligne de conduite. Quelquefois, la superstition du monopole industriel ou commercial est tellement ancrée dans les esprits que les Intendants hésitent à l'attaquer de front. Les alternatives de mesures tolérantes et répressives envers les Juifs indiquent assez qu'ils n'osent parfois combattre les préjugés des corps de métiers. Surtout, ils avaient à compter avec les pouvoirs provinciaux, toujours prompts à saper leurs prérogatives : en premier lieu, le Parlement de Toulouse.

La politique de ce corps judiciaire à l'égard des Juifs se réduit le plus souvent à une lutte d'influences contre l'Intendant. Les Juifs comtadins semblent avoir trouvé près des magistrats du Parlement une assez grande tolérance. On connaît les arrêts qui, à partir de 1695, leur permirent de commercer, notamment à Toulouse, arrêts qui amenèrent le conflit entre Saint Priest et le Parlement (1755).

A côté et au-dessous de lui, les magistrats locaux adoptaient vis-à-vis des Juifs diverses lignes de conduite. A Toulouse, les Capitouls, assistés du Conseil de bourgeoisie, tantôt défendent jalousement les privilèges des métiers, tantôt accordent aux Juifs des concessions inattendues [1]. Par contre, le corps de la Bourse leur est nettement hostile. Il n'en pouvait être autrement, les juges qui le composaient étant issus du corps des marchands et chargés de veiller sur leurs intérêts.

Les mêmes faits, les mêmes procès, les mêmes hésitations au sujet des Juifs comtadins se répètent dans les autres villes manufacturières du Languedoc : à Narbonne, où les collecteurs inscrivent un Juif sur les rôles de la capitation ; à Nîmes, à Montpellier, où depuis les Consuls jusqu'au Juge-Mage, en passant par

[1] En 1755, ils accordent aux Juifs les huit jours « francs de fête et de dimanche ». En 1765, les Juifs de Bordeaux avaient offert d'acheter à Toulouse pour cinq millions l'île de Tounis pour y établir des manufactures de savon. « Ces propositions, dit à Saint-Priest le subdélégué, sont invraisemblables, mais on les aurait acceptées même à un prix plus bas. » Cette offre prétendue est niée par l'abbé Chambon, curé de Beauregard et Bersac en Vivarais dans un mémoire *Sur les avantages que le Roi et l'Etat peuvent tirer de la ville de Toulouse*, présenté en 1773 à l'abbé Terray. *Histoire générale du Languedoc*, t. XIII, p. 1226-1228.

la Cour des Comptes, aides et finances, tous s'occupaient des Juifs, les Consuls pour statuer sur leurs litiges avec les marchands domiciliés, le Juge-Mage pour les juger, la Cour des Comptes ou le Général des monnaies pour les dénoncer à la sévérité des arrêts.

Les Etats provinciaux du Languedoc n'eurent pas à intervenir dans les querelles suscitées dans la province par la question juive.

A maintes reprises, les Juifs essayèrent de gagner les bonnes grâces des personnages influents auprès des Intendants. Sans doute, ils n'eurent pas à se louer des offices des députés du commerce de la province, qui, mandataires des intérêts des marchands et industriels languedociens, se méfiaient d'eux, mais la protection des syndics généraux du Languedoc, MM. de Montferrier et de Joubert, n'était-elle pas suffisante pour eux ?

Entre ces divers pouvoirs, les Juifs louvoyèrent durant tout le cours du XVIIIe siècle. Au fond, malgré les vexations, suite naturelle de leur condition « d'aubains » placés hors du droit commun vis-à-vis des Languedociens, la vie des Comtadins fut assez facile dans la province. Le Languedoc était pour eux terre de prédilection. Chassés de cette province, à plusieurs reprises, tout récemment en 1615, ils s'étaient retirés dans le Comtat, où ils se sentaient protégés par le Vice-Légat [1]. Au reste, l'expulsion générale de 1615 n'eut jamais un caractère définitif. Leur séjour et leur commerce se prolongèrent bien après cette date. Leurs apparitions furent si fréquentes, qu'un siècle après, le Conseil d'Etat fut forcé de sévir contre eux. Fait curieux, l'année où fut rendu l'arrêt qui les chassait à nouveau du Languedoc (1716), loin de marquer le terme de leurs incursions commerciales, leur imprima une vigueur nouvelle. A partir de cette époque, ils se multiplient dans la province, s'y fixent à demeure, s'infiltrent lentement dans la population languedocienne, si bien que la Constituante, en décrétant (1790) l'émancipation définitive des Juifs avignonnais, ne fit que consacrer, en ce qui touchait le Languedoc, une fusion depuis longtemps accomplie entre Juifs et habitants du pays. Ajoutons la

[1] Pendant le XVIIe siècle, les Juifs n'eurent qu'à se louer de la bienveillance du Vice-Légat d'Avignon. Exemple : en 1621, le Vice-Légat permet aux communautés et aux particuliers juifs de résider dans tout le Comtat (*Invent. des Arch. de Vaucluse*, B. 2499 ; *Cour de Mazan*). En 1626, le cardinal Aldobrandini, camérier du Pape, accorde à Isaac et Simon de Lattes, juifs, frères, un indult pour tenir pendant dix ans une maison de prêts sur gages, à Avignon, en percevant jusqu'à 18 0/0 d'intérêts par an, ainsi que cela est toléré pour les banquiers juifs d'Ancône (*Ibid.*, B. 586). *Cour séant au Palais apostolique d'Avignon.* — En 1636, un monitoire de Jules Mazarin, légat, défend de molester les Juifs, lorsqu'ils se livrent à la gestion de leurs affaires. (*Ibid.*, B. 608.) En 1701, une ordonnance du Vice-Légat défend d'incarcérer les Juifs pour dettes civiles (*Ibid.*, B. 763).

chance qu'ils eurent d'être accueillis par le public et l'intendance comme des concurrents capables de battre en brèche les privilèges et monopoles des industriels et commerçants, trop âpres au gain. L'on comprend alors que le commerce de colportage auquel ils se livraient fut pour eux comme un apprentissage des plus surs à la vie libre de citoyens actifs. Aussi le décret qui leur accorda les droits de citoyens (1790) ne surprit-il ni les Juifs du Comtat établis en Languedoc, ni les Languedociens habitués depuis un siècle à les voir commercer à leurs côtés.

La « question juive » ne fut donc en Languedoc qu'une des formes de l'éternelle concurrence entre marchands indigènes et étrangers, entre défenseurs de vieux privilèges et partisans de la liberté industrielle et commerciale. En 1790, les barrières étant tombées qui séparaient les Juifs comtadins des chrétiens du Languedoc, la « question juive » s'éteignit d'elle-même.

N. Roubin.

NOTES ET MÉLANGES

LA DITTOGRAPHIE VERTICALE

Nous avons déjà parlé (*Revue*, t. XXXIII, p. 305, et t. XXXIV, p. 200) de la faute de copiste qui consiste à reproduire par mégarde dans une ligne un ou plusieurs mots se trouvant, dans le texte original, à la ligne suivante. C'est ce qu'on appelle la dittographie verticale. Par ce genre de faute on peut juger de la longueur des lignes dans les anciens manuscrits. Aux exemples que nous avons donnés Ps., XXXIX, 6-7 ; Gen., XL, 13; Jér., III, 17 ; VIII, 3 ; X, 3; Gen., XLV, 7 ; Nombres, XXV, 8 ; Jér., XXII, 15 ; Esth., XI, 26, s'ajoutent les suivants, recueillis au hasard de la lecture :

Dans II Rois, VII, 13, toute une ligne a été copiée deux fois : אשר נשארו בה הנם ככל המון ישראל[1].

Dans Jér., XVI, 17, la phrase ולא יפרסו להם על אבל לנחמו על מת est redondante et incorrecte. Les mots על אבל sont inutiles et להם ne s'accorde pas avec לנחמו. Dans la seconde partie du verset, on trouve aussi אותם en désaccord de nombre avec על אביו ועל אמו. Or, il est bien plus naturel de corriger אותם en אותו que אביו et אמו en אביהם et אמם. Dans ce cas, לנחמו est exact et c'est להם qui ne l'est pas. En fait, il faut lire לחם avec Houbigant et Michaelis (cités par Hitzig, *a. l.*), et la faute de להם provient de ולא יספדו להם qui se trouve à la ligne précédente, et qui ressemble à ולא יפרסו לחם. Mais alors il faut au verbe פרס un complément indirect, qui ne peut être que לָאֲבֵל ; et c'est ce que nous lirons à la place de עַל אֵבֶל. Comment est-on arrivé à mettre על pour ל ? A la ligne suivante, juste au-dessous de על אבל, nous trouvons על

[1] Ce passage nous a été signalé par M. Israël Lévi.

אביו, qui a induit le copiste en erreur. Il y a eu donc double dittographie verticale.

Dans Ez., XVI, 4, le mot ומולדותיך, absolument inutile, est la reproduction du même mot écrit une ligne plus haut.

Ibid., XXXV, 4 : והפוצינה, qui est superflu et embarrassant, est séparé par vingt-neuf lettres du même mot.

Enfin, nous nous hasarderons à expliquer de la même façon la présence des mots את ה' après קניתי איש dans Gen., IV, 1. Ces mots n'ajoutent rien à l'étymologie du nom de Caïn et n'offrent pas de sens satisfaisant. Un copiste n'aurait-il pas, par inadvertance, reproduit les mots את חוה de la ligne précédente, et חוה n'est-il pas devenu ensuite le tétragramme?

Il est probable qu'on trouverait facilement bien d'autres passages qui serviraient à prouver que la longueur des lignes dans les anciens manuscrits était la même que dans les éditions courantes.

MAYER LAMBERT.

LE VERBE מותת

Le *piel* du verbe מות, qui se rencontre neuf fois dans la Bible, est traduit, dans tous les dictionnaires que j'ai pu consulter, par « tuer ». Or, dans six passages sur neuf, cette forme doit manifestement être rendue, non par « tuer », mais par « achever, donner le coup de grâce ». Dans Juges, IX, 54, Abimélech a le crâne fracassé quand il demande à son écuyer de le faire mourir. Dans I Sam., XIV, 13, Jonathan frappe les Philistins, et son écuyer les achève. *Ibid.*, XVII, 51, Goliath est déjà abattu par le caillou lancé par David, quand celui-ci le perce de sa propre épée. Enfin, d'après le récit de l'Amalécite, Saül avait déjà ressenti le frisson de la mort, quand l'étranger a porté la main sur lui (II Sam., I, 9, 10, 16).

Dans les passages poétiques de Jér., XX, 17; Psaumes, XXXIV, 22, et CIX, 16, le sens de מותת est moins net. Cependant, dans le dernier passage, il s'agit d'un homme au cœur brisé ; מותת pourrait donc avoir le sens d'achever. Dans l'autre citation des Psaumes, cette signification est possible sans être certaine. Dans le seul passage de Jérémie, le sens d'achever ne convient pas, puisqu'il s'agit d'un nouveau-né. Mais il est à remarquer que le morceau

où se trouve ce verset, bien inférieur au morceau parallèle de Job, ne brille pas par la justesse de l'expression.

MAYER LAMBERT.

CONTRIBUTION A L'ONOMASTIQUE JUIVE

On sait que l'un des noms des trois patriarches, celui d'Abraham, ne se rencontre pas dans la liste des noms des Tannaïm et des Amoraïm. Une seule fois, on trouve un אברם, et non pas אברהם (*Guittin*, 50 *a*), parmi les Amoraïm babyloniens, mais, comme le fait remarquer avec raison R. Yehiel Heilprin (*Sèder Haddoroth*, éd. Varsovie, 1882, II, 29 *b*), c'est là une altération de אבימי. D'ailleurs, Azoulaï (*Schem Hagguedolim*, I, 7 et suiv., n° 34) a aussi signalé qu'à l'époque talmudique on ne rencontre ni le nom d'Abraham, ni celui de Moïse, mais il ne peut pas expliquer cette omission. On ne comprend pas, en effet, pourquoi les noms d'Isaac et de Jacob se rencontrent si fréquemment (Heilprin mentionne environ soixante personnes ayant porté à l'époque talmudique le nom de יעקב, et quatre-vingts celui de יצחק), tandis qu'on ne trouve pas une seule fois le nom d'Abraham. Faut-il admettre que le hasard a voulu que nulle occasion ne se soit présentée de mentionner des personnes s'appelant Abraham? Cela est impossible pour un temps aussi long, une région aussi étendue et un aussi grand nombre de gens. Si ce nom avait été employé, comme ceux d'Isaac et de Jacob, il serait certainement cité dans les annales des Juifs palestiniens et babyloniens, qui embrassent une période de plusieurs siècles et contiennent des milliers de noms.

Il y a pourtant un fait qui semble contredire cette anomalie. Un docteur palestinien de la fin du IIIe siècle, Samuel ben Nahman, déclare expressément qu'on donnait aussi aux enfants le nom d'Abraham. Ainsi il dit[1] : « As-tu jamais entendu quelqu'un appeler son fils Pharaon, Sisera, Sennachérib? Par contre, bien des pères donnent à leurs enfants les noms d'Abraham, Isaac, Jacob, Reüben, Siméon, etc. » D'après ce docteur, le nom d'Abraham pouvait donc être utilisé, et si, en fait, on ne le rencontre pas à l'époque talmudique, c'est que les pères s'abstenaient d'en faire

[1] *Genèse rabba*, ch. 49, commencement; *Midrasch Samuel*, ch. 1. Cf. mon ouvrage *Ida der palaestin. Amoraïr*, I, 489.

usage pour leurs enfants. Comme c'était un nom particulièrement vénéré, on craignait sans doute de le profaner en l'employant. On s'expliquerait ainsi pourquoi d'autres noms, également très vénérés, tels que ceux de Moïse, Aaron, David, Salomon ne sont non plus portés par aucune personne de l'époque talmudique, bien qu'on en fît plus tard un usage très fréquent [1]. C'est qu'Abraham était le premier patriarche, le fondateur de la vraie religion, Moïse l'intermédiaire de la Révélation divine, Aaron le premier grand-prêtre, David le fondateur de la maison royale, l'aïeul et le type du Messie, Salomon le plus sage des mortels. On n'utilisait pas ces noms, auxquels on peut peut-être ajouter celui d'Isaïe, le premier des grands prophètes, et celui d'Israël, parce qu'ils avaient été portés par les plus illustres personnages des temps bibliques et qu'on ne voulait pas les exposer à être profanés. Plus tard, on se plaça à un point de vue tout opposé pour donner, au contraire, aux enfants les noms de ces hommes vénérés; on espérait que ceux qui porteraient ces noms prendraient exemple sur la vie des personnages qui les avaient portés avant eux. C'est ainsi que du temps des Gaonim, on montrait justement une certaine prédilection pour les noms d'Abraham, de Moïse, de David et de Salomon. On choisissait même, à cette époque, comme je l'ai déjà montré (*Revue*, XXVIII, 289 s.), des noms qui rappelaient le Messie et l'ère messianique [2].

Il me semble pourtant que même à l'époque talmudique, on trouve le nom d'Abraham, dissimulé sous un autre nom très fréquemment employé, celui d'Abba אבא. Ce nom, porté par un grand nombre d'Amoraïm babyloniens et palestiniens, se rencontre déjà à l'époque des Tannaïtes. On voit notamment par la légende de l'Amora Samuel (*Berakhot*, 18 *b*), dont le père s'appelait Abba bar Abba, qu'il était d'un usage très fréquent en Babylonie. En Palestine, le premier personnage connu qui portait ce nom est le père de Bar-Abba dont il est question dans les Evangiles (Mathieu, XXVII, 16). On trouve un Juda bar Abba parmi les docteurs de Jabné (*Mischna Édouyot*, VI, 1, d'après la leçon du *Youhasin* et celle de la Mischna de l'édition Lowe). D'après le Lexique de Levy (I, 4 *a*), le nom de אבא, qui a aidé à former ceux de רבא et רבה, est « un titre honorifique comme ceux de *monsieur*, *maître*, identique à רב, et qui est employé souvent comme nom propre ». Mais il est peu probable qu'on se servait d'un titre honorifique pour don-

[1] Nous trouvons pourtant en Babylonie un Moïse et un Aaron, le premier au IVe siècle (*Arakhin*, 23 *a*; *Baba Batra*, 174 *b*), et le second au Ve siècle (*Baba Kamma*, 109 *b*; *Menahot*, 74 *b*).

[2] Aux noms que j'ai indiqués, on peut ajouter שר שלום (Isaïe, IX, 5) et שארית.

ner un nom à un enfant au berceau. Souvent, il est vrai, אבא est ajouté au nom de personne comme titre honorifique ou pour quelque autre raison (אבא שאול, etc.), comme — pour des femmes — אמא (cf. Levy, I, 92*a*). Mais on ne peut pas admettre qu'après avoir été un simple titre honorifique, אבא soit devenu exclusivement un nom propre. Il serait possible d'expliquer de cette manière l'origine du nom de אבא : un père ayant donné à son enfant le nom de son propre père, c'est-à-dire du grand-père, et ne pouvant pas, à cause de l'usage existant[1], prononcer ce nom propre, le remplaçait par le mot de אַבָּא, « père », désignant par ce mot l'enfant qui portait le nom de son grand-père. A la suite de cet usage, le mot אבא est devenu nom propre, et son sens originaire fut oublié. C'est là une explication plausible, mais je préfère m'arrêter à ma première hypothèse, c'est que le nom d'Abraham se trouve dissimulé dans ce nom d'Abba. On ne réussit pas seulement à préserver ainsi de la profanation le nom d'Abraham, mais on a également un des principaux éléments étymologiques de ce nom (אב, cf. Genèse, XVII, 5) et on rappelle en même temps le titre d'Abraham comme « père » κατ' ἐξοχήν (אברהם אביהו ; cf. Isaïe, LXIII, 16).

W. BACHER.

APIPHIOR

Mon article sur *Apiphior*, nom hébreu du pape (*Revue*, XXXIV, 218-238), a soulevé des contradictions. J'essaierai d'y répondre dans la présente notice. En même temps, je voudrais ajouter quelques données qui sont venues depuis à ma connaissance.

Avant tout, je dois fournir la preuve de l'identité de παπᾶς ou πάπας avec παπίας. A la page 233 de mon travail, j'ai bien fait remarquer, sur la foi d'une communication épistolaire d'un éminent philologue, que chez Eustathius παπίας est usité comme synonyme de πάπας, mais je n'ai pas consulté Eustathius lui-même. Je cite maintenant le texte littéral (je me suis servi des *Eustathii... Commentarii in Homeri Iliadem*, Florence, 1735,

[1] Voyez *Kiddouschin*, 31 *b*.

tome I, c. 121, f° 1209). On y cite, d'après un lexique de rhétorique (ῥητορικὸν λεξικόν), la glose suivante : Παππίζειν· τὸ πάππαν καλεῖν καὶ παππίαν. Οὕτῳ δὲ τὸν πατέρα οἱ Ἀττικοὶ ὑποκορίζονται. Pappas et Pappias sont donc des noms d'amitié ; tous deux signifient père. Le savant éditeur, Alexandre Politus, remarque à ce sujet dans une note : πάππας τῇ Ῥωμαίων φωνῇ πατέρα σημαίνει, ce qui veut dire que dans la langue des Grecs, qu'on appelait alors romaine, πάπας signifie « père » ; le mot ne serait donc pas un mot de dialecte, mais du grec populaire. Mais, s'il s'agit des véritables Romains, c'est-à-dire des Latins, cette glose s'adapte fort bien à notre hypothèse de l'identité de אפיפיור avec παππίας, puisque παππίας serait aussi un terme romain. En effet, ce qu'on dit ici de πάπας est dit dans le *Etymologicum magnum* de παππίας : Παππίας παρὰ τὸ πάπα, ὁ σημαίνει τῇ τῶν Ῥωμαίων φωνῇ τὸν πατέρα. « *Papam* Romani κατ' ἐξοχήν vocamus Romanum eumque catholicum Pontificem πατέρων πατέρα », dit Politus. Celui-ci appelle aussi l'attention sur l'analogie de μάμμας = μαμμίας pour « mère ». M. Porgès a montré par un document juif du XIIe siècle que le pape s'appelait chez les Juifs ספיוס (*Revue*, XXXV, 111). Il est désormais prouvé par ce document : 1° que les Juifs se servaient, pour désigner le pape, du même mot que les chrétiens ; 2° que ce mot est le mot grec παππίας, car ספיוס ne peut être que la transcription de παππίας, puisque παππᾶς ou παπᾶς n'aurait donné que ספס ou ספיס.

Mais comment de παπίας a-t-on fait Apiphior ? Maintenant que j'ai vu l'ouvrage d'Eustathius, je pourrais employer, pour expliquer ce phénomène, une tout autre méthode que celle dont je me suis servi dans mon article. Dans la bouche du peuple, le mot παπίας est devenu ἀπφάριος. Cette langue populaire est celle de la basse classe des comédiens et des filles de mauvaise vie, le demi-monde grec. Je vais donner ci-après le passage dans le texte original. Pollux : φαυλοτάτη δὲ καὶ ἡ παρὰ τοῖς νέοις Κωμῳδοῖς ἀπφία, καὶ ἀπράριον, νέας δεσποίνης ὑποκορίσματα. Sed et ὑποκορίσμα est τὸ ἀπφαριον fraterculorum et sororcularum... Meretriculæ ad amasiunculos suos (Politus, note 13). — *Ibid.*, note 15 : Ab hoc ὑποκορίσματι τοῦ πατρός putabat Eustathius, ἀπφάρια, quæ Athenienses meretriculæ per blanditias vocabant, maxime intelligenda esse τὰ πατέρια. Sic enim ipse appellat, quasi videlicet *paterculos*. — F° 1210, note 1, il est dit, en outre : « chez Callimachus, ἄππα ». Là dessus, il y a cette remarque : « Τὸ ἄππα vitio balbutientis linguæ facile transiit in ἄπφα. Inde ἄπφύς, blanda patris appellatio». Donc ἀπφύς = petit père ; ἄπφα = sœur ; ἄπφιος = petite sœur. L'empereur de Russie, le pape de l'église orthodoxe, s'appelle, comme on

sait, « petit père ». Il n'est donc pas impossible que le pape romain fût aussi appelé « petit père », c'est-à-dire : ἄπφαριος. Le mot hébreu אפיפיור se rapproche beaucoup de ce dernier terme. Cependant, אפיפיור ne s'identifie pas encore complètement avec ἀπφάριος, et il me semble, du reste, tout à fait impossible que l'Eglise romaine officielle ait employé, pour désigner son chef suprême, un terme qui n'était usité que dans la langue des filles de mauvaise vie. Il n'est pas nécessaire non plus de prouver que ce ne furent pas les Juifs qui s'approprièrent ce mot, car nous croyons que les Juifs n'ont pu employer pour désigner le pape que le mot qui était officiel dans l'Eglise chrétienne.

M. Porgès soutient, il est vrai, que les Juifs auraient transformé intentionnellement le mot παπίας, parce que c'est une règle talmudique d'altérer les dénominations provenant des cultes non juifs (*Aboda Zara*, 46 *a*). Ceci s'adapte sans doute à notre système. Surtout dans les relations hébraïques sur les croisades auxquelles פפיוס a été emprunté, les sanctuaires chrétiens sont désignés par les noms les plus injurieux. Cependant, le fait même de l'emploi de פפיוס prouve qu'on n'a pas altéré le nom du pape. Si on avait voulu le faire, on avait sous la main des dénominations comme כהן הבעל (voir *Revue*, XXXIV, 237). Du reste, quelle serait la déformation que le mot אפיפיור aurait subie ? Sous cette forme, le mot n'a aucune signification odieuse, tandis que les exemples cités par M. Porgès יחרם, קצח, etc., contiennent en même temps une malédiction.

M. Porgès suppose aussi que la forme אפיפיור a pu se former d'une autre manière. Il dit : « Ce nom, grâce à sa similitude avec le mot talmudique, est devenu ensuite אפיפיור. » Mais pour le mot talmudique Apiphior, M. Porgès accepte l'explication de M. Th. Reinach ; אפיפיור dans le Talmud est donc φ φόρος ; au moyen âge, c'est le mot אפיפיור provenant d'une corruption du mot פפיוס, précisément sur la foi d'une réminiscence talmudique. Or, je demande si entre פפיוס (prononcé *papios* ou *papyos*) et אפיפיור (prononcé *apiphior*) il y a une si grande ressemblance que l'un des mots rappelle l'autre ? La chose prend un autre aspect si, comme je l'admets, le mot אפיפיור du Talmud et אפיפיור au moyen âge sont un seul et même mot (παπίας). Dans ce cas, il a suffi d'emprunter un mot qui se trouvait tout fait dans le Talmud. Ce qui prouve qu'on a effectivement procédé ainsi, c'est l'emploi du mot ניפיורא pour désigner le pape, comme j'ai essayé de le soutenir dans mon article. Ou bien soutiendra-t-on que παπίας = פפיוס rappelle aussi nécessairement ניפיורא ?

S. Krauss.

MENAHEM AZARIA DI FANO

ET LES OUVRAGES DE MOISE CORDUERO ET ISAAC LOURIA

Menahem Azaria était déjà en rapports avec les cabbalistes de Safed, quand il était encore jeune homme. D'ailleurs, il avait acquis de bonne heure une grande notoriété, grâce à son illustre origine, à son savoir et à sa fortune, et il rapporte lui-même [1] que Moïse Corduero, informé de son zèle ardent pour la Cabbale, lui envoya son *Pardès Rimmonim*. Lorsque Joseph Karo fit imprimer à Venise, dans l'année même de sa mort, son commentaire *Kêssêf Mischné* sur le *Mischné-Tora* de Maïmonide, c'est à Menahem Azaria qu'il confia le soin de surveiller l'impression de cet ouvrage [2]. Le petit-fils de R. Joseph, Yedidya Karo, raconta plus tard à David Conforte [3], dans l'école de Salonique, combien il avait été impressionné par Menahem, dont l'extérieur aussi était très imposant, et avec quelle cordialité il avait été reçu dans sa maison, lors de son voyage en Italie. Enfin, nous savons que Menahem s'était mis en rapports, pour la publication du commentaire d'Abraham Galante sur les Lamentations [4], en 1589, avec Isaac Gerson, de Safed, qui, déjà très avancé en âge, était venu s'établir comme correcteur à Venise [5].

Après la mort de Moïse Corduero, décédé à Safed le 26 juin 1570 [6], Menahem put facilement se mettre en relations avec des amis pour acquérir le droit de faire copier les ouvrages laissés par le défunt. Le souvenir de ce fait était encore présent à toutes les mémoires quand Schlimel ben Hayyim Meinsterl, de Lundenburg, en Moravie, arriva en 1602 à Safed. Mais la légende s'en était déjà emparée, car on racontait que R. Emanuel de Réç (c'est-à-dire de Reggio) — c'est ainsi qu'on appelait alors Menahem di

[1] Dans מהדורא בתרא מספר פלח הרמון, préface, 2 *b* : כי כאשר הגיע לאזניו חשקי הנמרץ לאחוז בחכמה שלח לי ספר הפרדס על ידי אחד מתלמידיו. En Italie, on vénérait alors généralement Safed comme le centre de la science talmudique et cabbalistique. Samuel Archevolti y adresse ses demandes (comp. *Jewish Quarterly Review*, X, 269) et Isachar Beer Eilenbourg y cherche l'approbation de son באר שבע (v. préface).

[2] Conforte, קורא הדורות, édition D. Cassel, 42 *b*.

[3] *Ibid.* Il est possible que Conforte se trompe en faisant alors séjourner Menahem Azaria à Mantoue.

[4] קינת סתרים. Cf. קורא הדורות, 41 *a*.

[5] קורא הדורות, 48 *a*-*b* et 42 *b*.

[6] Cf. Guedalya Corduero, אור הנערב, 39 *b*, et Zunz, *Monatstage*, p. 35.

Fano — avait payé ce droit[1] un millier de ducats d'or à la veuve de Corduero, qui était la sœur de Salomon Hallévi Alkabéç, et qu'en outre, il avait donné de l'argent aux intermédiaires, vingt ducats à Joseph Karo et Salomon Alkabéc[2] et dix à Moïse Alscheikh. Azoulaï[3] a encore vu la copie de la quittance par laquelle la veuve de Corduero reconnaît avoir reçu de Menahem, en 1583, la somme de 250 sequins en argent et, pour les autres 500 sequins, cent exemplaires d'une édition de la Mischna avec deux commentaires, probablement ceux de Maïmonide et de Bertinoro, et cinquante exemplaires du *Mischné-Tora* avec le *Kesséf Mischné* de Joseph Karo ; ces exemplaires lui ont été remis par l'entremise de son fils Guedalya. Celui-ci, qui avait huit ans à la mort de son père, déclare qu'il doit tout ce qu'il sait aux sacrifices que sa mère s'est imposés pour son instructon[4]. Lors de son séjour à Venise, en 1587, il était reçu avec bienveillance et protégé efficacement par ce Menahem Azaria qui était, en Occident, le plus illustre partisan de son père Moïse Corduero[5].

Pourtant, la date de la quittance (1583) n'indique pas le moment exact où Menahem entra en possession des ouvrages de Corduero. Nous savons, en effet, par une note inscrite dans un des seize volumes in-folio contenant ces ouvrages, et conservés à la bibliothèque de Modène[6], que le dernier volume était déjà copié le 30 novembre 1581. Le scribe, du nom de David ben Jacob, dit explicitement à la fin de ce dernier volume, qu'il a copié tout l'ouvrage pour Emanuel di Fano. Mais quelques parties étaient probablement encore plus tôt entre les mains de Menahem, car une note d'un des ouvrages de Corduero, copié à Asti en 1581 et se trouvant actuellement, sous le n° 412, dans la collection de M. D. de Gunzbourg, à Saint-Pétersbourg[7], dit que cet ouvrage avait été apporté de Safed pour Menahem Azaria ben Isaac di

[1] Voir à la suite du מצרף לחכמה de Joseph del Medigo, 42*a*.

[2] Le ms. que je possède de מעשה נסים של מ"ר האר"י זלה"ה dit expressément que ce R. Salomon est Alkabéç : ועשרים למהר"ר שלמה אלקבץ.

[3] שם הגדולים, éd. Benjacob, II, 4, מעגל טוב (Livourne, 1879), f° 9 *b*.

[4] אור נערב, 39 *b* : ומה שחנני ויחוננני קוני לתורה ולתעודה אקראהו תורת אמי.

[5] Guedalya, *ibid.*, 3 *b*, appelle Menahem : החכם השלם הרמ"ע מפאנו נר"ו בכל בית אבי נאמן הוא אשר אהב לכתוב לו רובי תורותיו בהם דבק מאד לאהבה.

[6] Dans Azoulaï, שם הגדולים, II, 4, il faut sans doute lire יום ה' ה' לחדש טבת, au lieu de יום ה' ו'. Le Catalogue des mss. hébreux de Modène, de Jona, traduit en allemand par M. Grünwald, dit inexactement : « Jeudi le 16 Tebet ».

[7] Voici la note de Senior Sachs : חיבור בקבלה ממהר"ם קורדובירו הובא מצפת ע"י ר' מנחם עזרידה בר' יצחק מפאנו וממנו בא ליד ר' יעקב בר' מרדכי פוייטו ומידו ליד המעתיק ר' אברהם... באסטי שנת שמ"א.

Fano, puis était devenu la propriété de Jacob ben Mardochaï Poggetto[1], à Asti, et était arrivé enfin entre les mains d'un certain Abraham, qui en fit une copie en 1581.

Dans son zèle pour la Cabbale, Menahem ne se contenta pas de se procurer les œuvres de Corduero. Sous l'influence d'un élève d'Isaac Louria, Israël Sarouk[2], qui, lors de ses voyages à travers l'Europe, l'initia aux doctrines de son maître, Menahem était, en effet, devenu un admirateur et un fidèle partisan de ces doctrines. Aussi, lorsqu'il publia en 1600 son résumé des œuvres de Corduero[3], que son maître Ezra di Fano corrigea[4], n'était-il plus en communauté d'idées avec Corduero, au-dessus duquel il plaçait Louria, bien qu'il prétendît avoir conservé le même respect et la même reconnaissance pour son ancien idéal[5]. Ce changement dans les idées de Menahem ne fut pas sans exercer une certaine action sur les esprits. Lorsque Schlimel Dresdnitz en eut connaissance, il résolut d'émigrer à Safed pour puiser à la source même la connaissance des doctrines de Louria ; là il épousa la fille d'Israël Sarouk, qui lui apporta en dot tout un lot d'ouvrages inédits de Louria. Nous savons, par une lettre qu'un membre de la communauté de Carpi adressa de Palestine en Italie, qu'en 1625 on répétait encore dans la Terre-Sainte que Menahem Azaria montra le même zèle à acquérir les manuscrits de Louria qu'il avait manifesté auparavant pour les ouvrages de Corduero. Du reste, on peut dire que, par ses propres œuvres, Menahem di Fano a con-

[1] On lit dans le ms. 175 de la collection Gunzbourg : הם ונשלם תל"ח לכבוד והדר של הנשגב והנעלה בכל מדה חשובה ה"ה השלם והנכון כמה"ר יעקב פוייטו נר"ו ע"י עבדו הצעיר שלמה מרושינו יצ"ו פה אסטי בליל ה' ר"ט טבת הש"ם לפק.

[2] On lit dans פלח הרמון, 4 *a* : לולי ה' צבאות העיר את מורי הה"ר ישראל נר"ו אשר בא מארץ מרחק וקבע מדרשות בכל הארצות האלה בסוד ישרים ועדה לא זכינו לתורה. Cf. Conforte, *l. c.*, 40 *b*. Schlimel, qui modifie le texte, ajoute explicitement, 42 *a* : מהר"ר ישראל סרוק.

[3] On dit que Joseph del Medigo a également résumé les œuvres de Corduero dans un livre intitulé בבטוחות חכמה ; cf. מצרף לחכמה, préface.

[4] Ce rabbin est mentionné par R. Naftali ben Joseph, de Safed, établi à Venise, dans son ouvrage אמרי שפר, 39 *a*, où il lui attribue cette remarque que les lettres initiales et les lettres finales des mots נפש, רוח et נשמה valent 613. Voir, sur Ezra di Fano, Zunz, dans כרם חמד, VII, 122 et suiv.

[5] Voir פלח הרמון, 3 *b*. Menahem Azaria fait allusion ici aux jugements portés par les disciples de Louria sur les œuvres de Corduero, et exprimés dès 1582 dans les lettres de Samson Bak, que j'ai éditées. Voir *Jerusalem*, de Luncz, II, 144, note 1. Comp. Ch. N. Dembitzer, כלילת יופי, II, קיח *b* et suiv. Voir aussi le jugement de R. Yesaïa Hourwitz et son récit sur la bibliothèque d'Alexandre Cohn, son parent, à Francfort-sur-le-Mein, dans la préface de Josef del Medigo à son מבלות חכמה, f° 2 *b*.

tribué plus qu'aucun autre écrivain à la propagande des doctrines cabbalistiques de l'école de Safed [1].

David KAUFMANN.

ENCORE L'INSCRIPTION N° 206 DE NARBONNE [2]

Comme nous avons maintenant sous les yeux le fac-similé de l'inscription de Narbonne [3], il est facile de résoudre les difficultés qu'elle présentait et qui ont inspiré à plusieurs collaborateurs de cette *Revue* de si ingénieuses combinaisons. Le mot énigmatique de la troisième ligne doit être lu certainement עגלתו, mot qui désigne la femme du défunt, par allusion à Juges, XIV, 18. Cette ligne présente donc le sens suivant : « Deux jours après la mort de sa femme, il a pris le même chemin. » L'auteur de cette inscription a probablement choisi ce terme singulier de עגלתו, au lieu du mot אשתו, pour imiter le langage poétique de la Bible, et aussi à cause du nom du défunt, qui s'appelait David. En effet, une des femmes du roi David portait le nom de עגלה, nom qui, d'après le Talmud [4], où l'on rappelle également le passage de Juges, XIV, 18, désignerait Mikhal, fille de Saül.

Le fac-similé confirme aussi l'hypothèse de M. Kaufmann, qui, à la deuxième ligne, a proposé de lire מסתתר עמי, au lieu de עמנו, qui ne donnerait aucun sens. L'auteur fait parler la tombe, qui dit : « Oui, David est abrité en moi, en moi il est caché ! » (ובי נחבא). Il a tenu à paraphraser certaines expressions bibliques, sans pourtant les imiter complètement, parce qu'elles ne donneraient ici aucun sens.

Je ferai encore remarquer qu'à la dernière ligne, il faut lire י״ו, et non pas ו״י, car les Juifs ont toujours l'habitude de désigner le chiffre 16 par ט״ו.

Il est donc question, dans cette inscription, d'un certain David, décédé le 17 Heschvan (l'année est inconnue, car, comme l'a fait

[1] Cf. *Revue*, XXXV, p. 85, note 7 : והוא האיר פנים לכל סברותיהם ועוד בכל מקו׳ שמצא הפרש ביניהם נתן ריוח ריח וטעם בין הדבקים ומשם חפר אוכל ועשה כל המאמרות שהאיר לארץ ולדורים.

[2] Cf. *Revue*, XXXIV, 302 ; XXXV, 292-296.

[3] *Ibid.*, XXXV, 295.

[4] *Sanhédrin*, 21 *a* : א״ר עגלה זו מיכל ולמה נקרא שמה עגלה שחביבה עליו כעגלה וכה״א לולי חרשתם בעגלתי וכו׳.

remarquer M. Lévi, les points sur les lettres sont douteux), deux jours après la mort de sa femme. Par quels mots faut-il compléter la quatrième ligne? Il est bien difficile de se prononcer avec certitude à ce sujet. On sait seulement que cette ligne doit se terminer avec בא, pour rimer avec la deuxième, comme la troisième rime avec la première.

Varsovie, février 1898.

SAMUEL POZNAŃSKI.

[M. Kahan, de Leipzig, nous a envoyé également sur ce sujet une note où il propose la même lecture que M. Poznanski, en la fondant sur ces mêmes citations. Nous déclarons nous rallier sans réserve à leur explication. I. L.]

UNE BIBLE MANUSCRITE DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

Nous nous proposons de publier bientôt le Catalogue des mss. du supplément hébreu de la Bibliothèque nationale de Paris, ou des volumes ajoutés à ce fonds depuis 1865, année où a paru le catalogue imprimé. En attendant la réalisation de ce projet, voici la description du n° 1314, le premier d'entre eux. Ce n'est pas le ms. qui a le plus de valeur, mais c'est celui qui a coûté le plus cher : l'impératrice Eugénie l'a payé, dit-on, 25,000 francs, et l'a offert à la B. N. en 1867, en raison de l'antiquité fictive de ce volume. Voyons à quoi celle-ci se réduit.

C'est une Bible ms., en deux grands volumes in-4°, vélin. En tête, f. 1 *b*-2 *a*, dans un cadre de deux pages placées vis-à-vis l'une de l'autre, sur fond bleu à larges bandes rouges, sont figurés les ustensiles du Tabernacle : chandelier à sept branches, vase à encens, table et pains de proposition, autels, Schofar, pelles; le tout est entouré, en bordure, des versets de Nombres, VIII, 4, et de l'Exode, XXX, 27-8, XXXVII, 23, en lettres de relief or.

F. 3 *a*, on lit, en écriture cursive orientale, l'attestation hébraïco-arabe suivante :

נחלתי מאב[1]... זצוק"ל אני הצעיר אהרון ן' יחיא שלם אבנר הכהן
עראקי יש"ל.

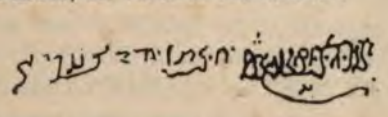
[1] Il ne reste que la trace de trois lettres, probablement אבי.

אנתקל לעבד ה׳ לדוד ב׳ סעיד אלצארם יצ״ו ובידה שטר מכירה מן אלבאיעין אברהם ודוד ביאל הכהן ב׳ יחיא אלא אברהם אלמנקלי מעשה בית דין יצ״ו ומן אלמנקלי אנתקל אלא דוד אלצארם בחדש חשון תקז[1] ועל זה אנו מעידים להחזיקו ביד דאוד אלצארם והכל שריר וקים.

« Ceci est mon héritage, par... (mon père), d'heureuse mémoire, à moi l'humble Aron ben Yahia Schalem Abner le Cohen, 'Araqi, qu'il ait la paix.

» Transmis au serviteur de Dieu, à David b. Saïd Alçarem : en ses mains il y a un contrat de vente des vendeurs Abraham et David, de la famille Cohen b. Yahia, à Abraham l'exécuteur[2] des décisions du tribunal, et par cet exécuteur ce volume a été transmis à David Alçarem au mois de Heschwan 507. Nous l'attestons, pour mettre en possession David Alçarem ; ce dont acte. »

Suit alors la signature à peu près illisible des témoins. A défaut de lecture de ces mots, en voici le fac-similé :



Au-dessous, on peut lire, d'une écriture plus récente, ces mots : נחילת יוסף י׳צ׳ר. נחילת מוסי ן׳ יוסף « Héritage de Joseph. — Héritage de Moussa (Moïse), fils de Joseph. »

F. 3*a* à 14*b*. Autour de dessins à la manière persane, en deux couleurs, rouge et bleu, il y a sept pages d'arabesques en écriture microscopique, comprenant toute la Bible, véritable tour de force et de patience, que même un micrographe de profession ne saurait exécuter sans loupe. Plus ces pages sont merveilleuses, et plus elles démontrent la modernité relative du manuscrit. — Au milieu de ce texte, cinq pages (f. 7*b* à 9*a*) sont occupées complètement par la transcription d'un grand nombre de règles massorétiques, puis par le tableau des Haftarot de toute l'année, sabbats et fêtes, suivi de la mention des Psaumes afférant à chaque section hebdomadaire du Pentateuque. C'est un repos pour l'œil.

Au f. 15*a*, se trouve une longue dédicace à un opulent personnage pour qui cette Bible a été écrite. Le scribe lui attribue une généalogie royale, qu'il fait remonter tout directement jusqu'à Adam! — On retrouve ce même texte, sauf quelques variantes peu importantes, dans une Bible de Soria, décrite ici par M. Cazès[3] ;

[1] La première lettre de ce nombre est grattée ; au ת qu'il y avait sans doute d'abord, soit (5)507 = 1747, on a voulu substituer un ה, de façon à faire supposer la date 5107 = 1347.

[2] Littéralement : le transmetteur.

[3] *Revue*, XX, 80 et suiv.

M. Ad. Neubauer l'a publié dans ses *Jewish Mediæval Chronicles* (t. II, p. 248), ce qui nous dispense de reproduire cette page. En dehors de ce seul détail concordant entre ce ms. et celui de Paris, il n'y a pas de ressemblance entre eux; celui qui nous occupe ici diffère par bien des points, par les nombreux préliminaires, par la disposition du texte en trois colonnes (non en deux), par la succession régulière des livres de la Bible, surtout par la date apposée au bas de cette page.

Celle-ci est exprimée ainsi :

נכתב ונחתם יו׳ ז׳ לאדר שנת ויכתב משה את השירה הזאת ליצירה

Le scribe appose donc la date, sans nom de lieu (ce qui est déjà bien suspect), par un chronogramme qu'il est difficile d'expliquer. Si l'on suppute la valeur numérique des deux mots surlignés, ויכתב משה, on a le nombre 783 « de l'ère de la création ». Or, vu l'écriture et le contexte, il ne saurait, d'une part, être sérieusement question de l'an (4)783, et, d'autre part, nous ne sommes qu'en 5658. On est réduit à supposer un prolongement plus ou moins voulu de la surligne du premier mot sur le second mot, de sorte qu'il reste à supputer seulement ויכתב, ou (5)438 = 1678, date fort plausible pour l'ensemble des deux volumes : elle confirmerait et justifierait la date de la transmission précédemment citée.

F. 16 *b* commence le texte de la Genèse, à trois colonnes, pour se poursuivre ainsi jusqu'à la fin du IIe livre des Rois. Le texte est sans cesse entouré de notes et variantes massorétiques, en caractères minuscules, mais fort lisibles à l'œil nu, affectant encore au commencement des lignes fantaisistes.

Le 2e volume, écrit de la même façon, contient les Prophètes et les Hagiographes.

Moïse Schwab.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

2e SEMESTRE 1897 ET 1er TRIMESTRE 1898.

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*

1. *Ouvrages hébreux.*

אגדת שיר השירים Agadath Shir Hashirim, edited from a Parma manuscript, annotated and illustrated with parallel passages from numerous mss. and early prints, with a postscript on the history of the work, by S. Schechter. Cambridge, Deighton Bell et Cie, 1896; in-8o de 112 p. (Reprinted from the Jewish Quarterly Review.)

Ce Midrasch est le même que celui qu'a publié M. Salomon Buber (*Midrasch Suta*, Berlin, 1894), et les deux éditeurs ont reproduit le même ms. (n° 541 de la Bibliothèque de Rossi à Parme). Or, les divergences sont considérables. (Nous appellerons B. l'édition de M. Buber, S. celle de M. Schechter.) Par exemple : B., p. 4, אמר משיח מה הנאה לי במלכות הואיל ומשוח מלחמה הכני; S., l. 44, מלחמה יהרג... La première leçon est incompréhensible. Le Messie déclare : Quel intérêt aurai-je à être roi, puisque « l'oint de la guerre *m'aura tué?* » Dans le Talmud, *Soucca*, 52 *a*, d'où est tiré ce passage, il est dit : « Le Messie fils de David, voyant que le Messie fils de Joseph aura été tué... » La leçon de M. S. est conforme à ce texte. — S., l. 48, וכשיבא משיח המלכיות פרסקות מן העולם והוא טועמין את המות. M. S. fait remarquer que peut-être והוא — qui est inexplicable — doit être corrigé en ואינן (il faudrait plutôt והן, comme le montre *Psaumes Rabba*, 21). Pour que M. S. s'arrête sur cette erreur, il faut supposer qu'elle existe dans le ms. Or, M. B. met העולם וטועמים..., supprimant ainsi la difficulté. — P. 5, B., זוכות ומרתיחות; S., ומרתיחות ; mais peut-être est-ce une faute typographique en B. — Nous pourrions allonger cette liste des divergences entre les deux éditions, on verrait que la copie de M. S. a, en général, été faite avec plus de soin. Ce qui ajoute à l'intérêt de la publication de M. S., ce sont les références nombreuses, en particulier au Midrasch Hagadol. Mais que de questions soulevées par ce curieux Midrasch que les éditeurs n'ont pas résolues! Pour ce qui est de la date, nous la croyons plus récente

que ne le voudrait M. S. Notre savant confrère s'appuie sur la rencontre de notre Midrasch avec un Païtan du nom de Salomon b. Juda qui a vécu à la fin du xe siècle. Pour que ce Midrasch, dit-il, ait eu quelque prestige aux yeux de cet auteur, il faut qu'il ait vu le jour un certain temps auparavant. Mais l'argument fondé sur les analogies n'emporte la conviction que si l'un des deux textes qui se ressemblent a gardé les traces de l'emprunt, ce qui n'est pas le cas ici. L'indice fourni par une autre rencontre de notre Midrasch avec le פרקי ר' יאשיהו ne me paraît pas beaucoup plus décisif, c'est vouloir prouver *obscurum per obscurius*, car ces petits traités messianiques ne se laissent pas dater facilement. Je ne crois donc pas qu'on soit en droit d'affirmer, avec M. S., que notre Midrasch soit de la première moitié du ixe siècle. Il me paraît seulement que cette œuvre ressemble beaucoup à celles qui ont vu le jour dans l'Italie méridionale. La langue est toujours de l'hébreu et non de l'araméen ; l'auteur aime les longs développements à la manière du *Tanna debé Eliahou* (Certains de ces morceaux, consacrés à la charité, ne manquent pas d'élévation). Enfin, on lit dans le dernier paragraphe deux passages très curieux, qui n'ont pas encore été suffisamment expliqués (M. Buber avoue n'y avoir vu goutte), mais qui, sans aucun doute, font allusion à Rome, désigné sous le nom énigmatique de ארחמו (ארחומו dans l'éd. B.). Est-ce un de ces mots volontairement défigurés? J'ai fait remarquer ailleurs (*Festschrift... Steinschneider's*) que le nom de ירחמאל, auteur *italien* du xie siècle, nom qui, il est vrai, est biblique, rappelle singulièrement ce vocable.

אחיאסף Annuaire littéraire et pratique pour l'année 1897 (4e année), édité par la Société « Ahiasaf ». Varsovie, impr. Schuldberg, 1896 ; in-8° de 322 + 18 p. — Id. pour l'année 1898. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897 ; in-8° de 364 + 25 p.

ס' איוב avec un commentaire מישר נבוכים et une introduction, par David Straschun. Wilna, impr. Rosenkrantz et Schriftsetzer, 1897 ; in-8° de 252 p.

ארץ ירדן Limites de la Palestine transjordanique depuis les temps les plus anciens, par Hayyim Rechlin. Varsovie, impr. Alapin, 1896 ; in-8° de VII + 88 p.

ס' ברית עולם Dissertations théologiques sur la rémunération, l'immortalité de l'âme et la résurrection, la Révélation et la Providence, par A. J. Schlesinger. Jérusalem, 1898 ; in-4° de 16 + 164 p.

ס' דברי ימי ישראל. Geschichte der Juden von Dr H. Graetz, nach den Urquellen neu revidirt, mit Bemerkungen u. Erläuterungen versehen u. ins Hebräische übertragen von P. Rabbinowitz, mit Noten von A. Harkavy. VI. Band, I-VI Heft. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897 ; in-8° de p. 1-382 p.

ספר דבש תמר Corrections et novelles sur les Commentaires de Raschi, le Talmud, etc., par David Teitelbaum. Ire partie. Varsovie, impr. Unterhalter, 1897 ; in-f° de 276 p.

דורות הראשונים Dorot Harischonim. Zur Geschichte der jüdischen Literatur von Isaac Halevy. III. Theil. Umfasst den Zeitraum vom Abschlusse des Talmuds bis zu den letzten Gaonim. Presbourg, impr. Ad. Alkalay, 1897 ; in-8° de 316 p.

Notre excellent collaborateur, M. A. Epstein, rendra compte dans le prochain numéro de cet ouvrage, dont nous avons publié ici (*Revue*, XXXIII, 1) les premiers chapitres. Que l'auteur, pour l'amour de Dieu, veuille bien dresser une table des matières et surtout adopter un autre système de ré-

daction ! Les chapitres enjambent l'un sur l'autre, avec un parti pris désespérant. Il faut avoir pitié du lecteur et ne pas le condamner aux maux de tête.

דם תחת דם Sang pour sang, drame en cinq actes, en vers, par Juda Leb Landau, avec une préface de J. S. Fuchs. Cracovie, impr. J. Fischer, 1897; in-8° de XVI + 160 p.

דעת אלהים Histoire de la théologie juive, par S. Bernfeld. 1re et 2e parties. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897; in-8° de 214 p. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

הורדוס ואגריפס Etude sur Hérode et Agrippa I d'après les sources talmudiques, par N.-S. Lebowitsch. New-York, impr. Rosenberg, 1897; in-8° de 12 p. (Tirage à part du Ner Hamaarabi).

L'idée seule de ne consulter que les sources talmudiques pour juger deux hommes dont l'histoire est racontée tout au long par Josèphe suffit pour caractériser cette étude. Le panégyrique d'Agrippa I n'est plus qu'un jeu, si on fait abstraction des renseignements fournis par l'historien juif.

ס' זבח השלמים Explication de passages difficiles de la Bible et du Talmud, par Moïse Galant, avec des notes de Moïse Haguiz, éd. par Moïse Sternberg. Cracovie, Sternberg, 1898; in-4° de 92 + 30 p.

זכרון משה The cup of bitterness, lamentations in memory of... Baron Moses de Hirsch, by Reuben Sinay Cohen. Manchester, impr. Massel, 1897; in-8° de 64 p.

ס' חרוזי פנינים Considérations morales et religieuses, par I. R. Ornstein. Cracovie, impr. Fischer, 1897; in-4° de 80 p.

ס' טירת כסף Commentaire du Cantique des Cantiques, par Menahem Mandel Krengel. Cracovie, impr. Fischer, 1897; in 8° de 118 p.

ס' יד יצחק. Novelles sur le Talmud et Maïmonide, par Isaac Cohen Aronowski. Wilna, Romm, 1898; in-4° de 94 + 12 + 96 p.

היהודים בצרפת ודברי ימיהם Histoire des Israélites en France, par David Schapiro. Cracovie, impr. Fischer, 1897; in-8° de 168 p.

ר' יום טוב ליפמאן צונץ Biographie et bibliographie de L. Zunz, par S. P. Rabbinowitz. Varsovie, 1897; in-8° de 361 p.

Etude bien conduite, mais que d'ambitions on prête à l'illustre savant, qui assurément l'auraient fait sourire ! M. R. ne veut pas s'aviser que Zunz s'est voué à une œuvre purement scientifique, sans aucune arrière-pensée. S'il a employé ses rares facultés à l'étude de l'histoire et de la littérature juives, c'est parce que son éducation première et sa pratique des livres hébreux le tournaient naturellement de ce côté. Il y était encore attiré par la difficulté du sujet. Zunz a pensé, avec raison, qu'il était bon, une fois, de s'orienter au milieu de la forêt touffue de la littérature anonyme et impersonnelle des Midraschim et de ces innombrables productions du moyen âge. Mais qu'il ait été un tribun ou un précurseur du Sionisme, il faut de singulières lunettes pour le découvrir. — Les critiques de M. R. ne sont pas toujours heureuses ; en particulier pour ce qui concerne les *Gottesdienstl. Vorträge*, je serais toujours disposé à donner raison à Zunz contre son contradicteur. Mais il faut louer l'entreprise de M. R., qui fera connaître au public russe qui lit l'hébreu un des savants qui ont honoré le plus la science juive en ce siècle et d'initier les lecteurs à une foule de questions intéressantes.

ילקוט אליעזר Recueil, par ordre alphabétique, de l'agada du Talmud et des Midraschim, par Sussmann Sofer. Nouvelle édition. Paks, impr. Rosenbaum, 1897; in-8° de 131 ff. (Va de א à כ).

ירמיה הנביא Traduction hébraïque de l'étude de Lazarus sur Jérémie, par Brainin. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897 ; in-8° de 85 p. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

ס' כבוד חכמים Explication de passages difficiles ou hyperboliques du Talmud et des Midraschim relatifs au Pentateuque, d'après l'ordre des versets, par Chaim Knoller. Przemysl, Chaim Knoller, 1898 ; in-8° de 26 + 14 + 12 + 16 + 26 ff.

לוחות זכרון Lichot (*sic*) Sikoron enthaltend Epitaphien von Grabsteinen des israel. Friedhofes zu Krakau nebst biographischen Skizzen von Bernhard Friedberg. Drohobycz, Zupnik, 1897 ; in-8° de 95 p.

ס' למוד ערוך Commentaire du Traité Meguilla d'après les explications de l'Arouch, avec des consultations du père de l'auteur, par Salomon Bamberger. Zennheim (Alsace) [Berlin, impr. Itzkowski], 1897 ; in-8° de 46 p.

מגלת ספר Autobiographie de Jacob Emden (יעב"ץ), éd. par David Kahna. Varsovie, impr. Schuldberg, 1896 ; in-8° VIII + 230 p. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

מדרש תנחומא Midrasch Tanhouma avec un commentaire intitulé נחלת בנימין, par Benjamin Epstein. Zitomir, impr. Kesselmann, 1898 ; in-8° de 512 p.

מה לפנים ומה לאחור Critique de divers ouvrages par Eléazar Atlas. Varsovie, impr. Alexander Gins, 1898 ; in-8° de 76 p.

ס' מלבושי יום טוב Novelles sur le Lebousch, section Orah Hayyim, 2e partie, par Lipmann Heller, avec additions, sous le titre de זכרון מרדכי, par Isaac Hacohen Feigenbaum, éd. par Elie Marder. Varsovie, impr. Baumritter, 1897 ; in-8° de 142 + 72 p. (La 1re partie a paru en 1895).

מלחמה בשלום. War in peace, a religious dispute between two friends (un juif et un chrétien), by A. Benjaminson. New-York, impr. Rosenberg, 1898 ; in-8° de 92 p.

מפתח ומבוא למחזור ויטרי Einleitung u. Register zum Machsor Vitry von Rabbiner S. Hurwitz mit Beiträgen von Dr A. Berliner. Berlin, impr. Itzkowski, 1896-1897 ; in-8° de 201 + 16 p. (Publication de la Société Mekitzé Nirdamim).

Voir *Revue*, XXXV, p. 308.

מקורי העושר או יסודי הכלכלה Principes d'économie politique, par S. W. Mendelin. Odessa, impr. Belinson, 1896 ; in-8° de p. 11 (*sic*) — 56.

ר' מרדכי אהרן גינצבורג M. A. Günzburg (1795-1846) und seine literarische Thätigkeit, mit einem Portrait. Eine biographische Skizze, von D. Maggid. Saint-Pétersbourg, impr. Berman, 1897 ; in-8° de 32 p.

ס' משאת משה Explication allégorique des récits fabuleux de Rabbah bar bar Hanna, par Moïse Eidelstein. Vilna, impr. Katzenellebogen, 1896 ; in-4° de 48 ff.

סדר עולם רבה Seder Olam Rabba, die grosse Weltchronik, nach Hdschr. u. Druckwerken hrsgg. mit krit. Noten u. Erklärungen von B. Ratner. Vilna, Romm, 1897 ; in-8° de 152 p.

Pour apprécier en connaissance de cause l'édition d'un texte, il faut presque avoir essayé le travail soi-même; autrement le jugement ne saurait être que superficiel et incomplet. Nous n'avons jamais préparé la réédition du *Séder Olam Rabba*, cette pseudo-chronique ancienne; aussi sommes-nous en mauvaise posture pour répondre au désir de l'auteur, qui tient à connaître notre sentiment sur son ouvrage. Cependant, ayant eu l'occasion d'étudier de près certains passages du Séder Olam et, ayant confronté les résultats de nos recherches avec ceux auxquels arrive M. R., nous sommes autorisé, tout au moins, à déclarer que son commentaire mérite tous les éloges. Les variantes des mss. et des ouvrages qui reproduisent le Séder Olam sont signalées minutieusement, la bonne leçon est généralement reconnue avec sûreté, les références témoignent de lectures très étendues, les hypothèses des savants qui se sont déjà occupés de cette chronique sont discutées très consciencieusement et l'opinion de l'auteur est généralement digne d'être suivie. Est-ce à dire que nous soyons toujours d'accord avec M. R.? Dans les questions de cet ordre, où le sentiment décide le plus souvent, le consentement universel est presque impossible. Un exemple seulement pour montrer les cas où nous refusons d'en croire sur parole le savant commentateur. La Mischna d'*Edouyot*, II, 10, est ainsi conçue : « Le même [R. Akiba] disait : Il y a cinq choses d'une durée de douze mois : la punition de la génération du déluge, celle de Job, celle des Égyptiens, celle de Gog et Magog dans l'avenir, celle des méchants dans la Géhenne, parce qu'il est dit : D'un mois au [même] mois. R. Yohanan ben Nouri dit : [La punition des méchants dans la Géhenne] dure de la Pâque à la Pentecôte, car il est écrit : D'un sabbat à l'autre. » Ce texte se retrouve dans le Séder Olam, mais déchiqueté en plusieurs morceaux et disposé autrement. Au ch. III, il est d'abord dit que les plaies infligées aux Égyptiens ont duré douze mois, et l'on cite, à ce propos, le verset sur lequel s'appuie cette idée. Mais cette opinion n'est pas attribuée à R. Akiba. Puis il est parlé de la punition de Job, de Gog et Magog, et des méchants dans la Géhenne. C'est au ch. IV qu'arrive seulement la mention relative à la durée du déluge. D'après M. R., la version du Séder Olam serait antérieure à celle de la Mischna d'Edouyot. Or, à première vue, il semble bien, au contraire, que la disposition adoptée par la Mischna soit plus rationnelle. Il est visible que l'auteur du Séder Olam a dérangé le plan primitif. Ce n'est pas tout. Après le paragraphe où il est parlé de la punition des méchants, qui dure douze mois, le Séder Olam ajoute : « R. Yohanan b. Nourit dit : « Elle dure de la Pâque à la Pentecôte. » L'intervention de ce rabbin dans ce passage ne se comprend aucunement ici, tandis qu'elle se justifie parfaitement dans la Mischna. Dans le Séder Olam, le nom d'Akiba n'a pas été prononcé ; l'opinion de son contradicteur n'avait aucune raison d'être invoquée. M. R. est obligé de s'appuyer sur cette circonstance que R. Yosé, l'auteur auquel est attribué le Séder Olam, cite parfois dans la Tosefta et ailleurs le dire de ce rabbin. Pour nous, la solution est plus simple : le rédacteur du Séder Olam, utilisant la Mischna d'*Edouyot*, a conservé à son insu la preuve de son emprunt, en gardant ce restant de discussion qui n'avait que faire dans son exposition. Cet auteur a procédé à coups de ciseaux. Et ainsi s'explique la disparition du nom d'Akiba : n'ayant pas pris le passage tout d'abord au commencement, il a laissé tomber ce détail. Toutefois la confrontation de la Mischna avec son imitateur montre peut-être qu'elle était à l'origine plus étendue et contenait les raisons scripturaires de ces cinq assertions de R. Akiba. — Nombreuses seraient les discussions du même genre que provoquent les notes de M. R. Mais, comme on le voit, ce sont des discussions sur des points d'aiguille. Nous disions, au moment où M. R. a fait paraître l'Introduction au S. O. (*Revue*, XXVIII, 301), que ce savant était « une nouvelle recrue pour les études d'histoire littéraire dont il est permis de beaucoup attendre ». La présente édition a donné raison à notre prédiction, et nous sommes heureux d'en féliciter M. Ratner.

ספרות ישראל Traduction hébraïque de la *Jüdische Literatur* de M. Steinschneider, par Malter, avec des corrections et des additions de l'auteur. 1re partie. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897; in-8° de 90 p. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

ס' עוז מלך Allocutions prononcées par Ephraïm Salomon Zalman (Weingott). Varsovie, 1897; in-8° de 115 p.

פראנק ועדתו Franck et les Franckistes, par Alexandre Kraushaar, trad. [du russe?] par N. Sokolow. 1re partie. Varsovie, impr. Lewinski, 1897; in-8° de 287 p.

Ce qui fait l'intérêt de cette nouvelle histoire de Franck et des Franckistes, c'est qu'elle est fondée sur des documents inédits et qui paraissent très dignes de foi. Mais on a eu le tort de ne pas les discuter.

קבץ על יד Sammelband kleiner Beiträge aus Handschriften. Band VII, Jahrgang XII-XIII (1896-97). Berlin, impr. Itzkowski, 1896-97; in-8° de 42 + 11 + 14 + 47 + 46 + 23 p. (Publication de la Société Mekitzé Nirdamim).

Ce volume contient : 1° פירוש על עזרא ונחמיה. Commentaire sur Ezra et Néhémie, de Benjamin ben Juda, de Rome, édité pour la première fois par Heinrich Berger; — 2° השבת אברהה par Abraham Berliner. Dans l'édition de Constantinople (1561) des Consultations d'Elia Mizrahi, manque un document envoyé par ce rabbin aux Juifs de Candie, au sujet de son fils Gerson, qui avait été accusé de s'être converti. L'éditeur n'a gardé que la fin de la lettre d'Elia Mizrahi. M. B. comble la lacune à l'aide de plusieurs mss.; — 3° שריד ופליט, traduction partielle du Ier livre des Macchabées, publiée par M. D. Chwolson, d'après un ms. de la Bibliothèque nationale, de 1160-1180. M. Chwolson suppose que cette traduction est l'œuvre d'un Italien, qui vivait dans le cercle de savants d'où est sorti l'auteur du Yosiphon. Ce qui est certain, pour nous, c'est qu'elle a été faite sur le latin et non sur le grec. En effet, les Romains y sont appelés רומנים = *Romani*; or le grec dit Ῥωμαῖοι; — 4° ס' צפנת פענח Poésies de R. Isaac b. Scheschet (Ribasch), de Schimon b. Sémah Duran, éd. avec un commentaire explicatif par Isaac Moreli, avec additions et corrections de H. Brody; — 5° פנקס ק"ק במברג Archives hébraïques de la communauté de Bamberg, publ. par David Kaufmann; — ס' ישועות בישראל épisode de l'histoire des Juifs de Moravie après la mort de Charles VI, raconté par Benjamin Israël Fränkel, éd. par Emmanuel Baumgarten.

קהלת משה Bibliotheca Friedlandiana. Catalogus librorum impressorum hebraeorum in Museo asiatico imperialis Academiæ scientiarum Petropolitanæ asservatorum. Opera et studio Samuelis Wiener. Fas. III (ג et ד). Saint-Pétersbourg, 1897; in-4° de p. 225-315.

Catalogue, fait avec le soin le plus louable, d'une admirable bibliothèque, riche particulièrement en éditions hébraïques sorties des presses de la Russie. Description très minutieuse des ouvrages, avec l'identification du nom des auteurs, quand c'est nécessaire, et une notice sur eux, la mention des « approbations » et le renvoi aux recueils de catalogues imprimés quand il y a lieu.

קובץ אור תורה Recueil trimestriel de Novelles, Consultations, etc., dirigé par Abraham Aron Sonnenfeld et Abraham Yohanan Blumenthal. 1re année, 1er fascicule. Jérusalem, 1897; in-8° de 67 ff.

ראשית מעשה הדפוס בישראל Les commencements de l'imprimerie hébraïque, par Daniel Chwolson, trad. du russe en hébreu par M. E. Eisenstadt. Varsovie, 1897; in-8° de 47 p.

Traduction du russe faite par M. Eisenstadt, à l'occasion du jubilé de l'auteur, l'illustre orientaliste Daniel Chwolson. Cette histoire de l'imprimerie chez les Juifs, de 1475 à 1500, se lit avec plaisir et abonde en renseignements et en aperçus intéressants. M. C. fait remarquer que l'imprimerie n'apparut pas aux Juifs comme une bête de l'Apocalypse, son introduction fut saluée avec joie, on y vit un secours merveilleux pour la diffusion des connaissances religieuses. Au Portugal, les Israélites avaient déjà une imprimerie en 1487, alors que leurs compatriotes chrétiens ne se servirent des presses qu'en 1495. Les premières imprimeries hébraïques furent établies à Reggio (en Calabre) et à Piove, près de Padoue. De la première sortit, en février 1475, le commentaire de Raschi sur le Pentateuque, de la seconde le Tour, même année, juillet. L'invention se propagea rapidement chez les Juifs : à Mantoue, 1475 ; Ferrare, 1477 ; Bologne, 1482 ; Guadalaxara, 1482 ; Soncino, 1481 ; Casale Maggiore, 1484 ; Naples, 1486 ; Para (Portugal) et Samora (Espagne), 1487 ; Lisbonne, 1489 ; Brescia et Leiria (Portugal) 1492, et Barco près Brescia, 1496. — Ce n'est qu'à partir de 1489 qu'on commence à se servir de titre en tête du volume, et à partir de 1483 qu'on indique le foliotage. — L'un des pionniers de l'impression hébraïque fut Abraham Conat, qui, aidé de sa femme, commença à imprimer à Mantoue. Il publia le *Tour Orah Hayyim* en 1476, le commentaire de Lévi ben Gerson sur le Pentateuque, même année. C'est probablement à cette époque qu'il fit paraître le *Yosiphon*. M. C. insiste beaucoup sur cette édition, lui attribuant une valeur qui nous paraît surfaite. M. Trieber, *Zur Kritik des Gorionides*, professe le même respect pour cette version, et c'est ce qui lui a fait émettre des hypothèses si merveilleuses et si naïves sur l'importance de cette chronique pour l'histoire juive. D'ailleurs, prochainement M. le baron David de Gunzbourg publiera la reproduction *diplomatique* de cette édition, dont les exemplaires ne sont pas si rares que le croit M. C. Il en existe deux à Paris, à la Bibliothèque nationale et à l'Alliance israélite. Feu Rabbinowitz en possédait un en parchemin, dont les premiers feuillets manquaient, autant que je me rappelle. — A Lisbonne, l'imprimeur Eliézer Toledano, renommé pour sa piété, fit sortir de ses presses, à partir de 1489, de nombreux ouvrages in-folio, entre autres le commentaire de Nahmanide sur le Pentateuque, Aboudarham et surtout un admirable Pentateuque avec le Targoum d'Onkelos et le commentaire de Raschi. Après l'expulsion des Juifs du Portugal, les caractères de cette imprimerie furent transportés en Turquie ; c'est ce qui explique que des ouvrages édités de 1515 à 1522 à Salonique ont l'aspect typographique de ceux de Lisbonne. — Les plus célèbres imprimeurs de cette époque furent les Soncino, qui formèrent une dynastie d'imprimeurs qui essaima en différentes villes d'Italie, à Constantinople et à Salonique. On les voit à l'œuvre de 1483 à 1547. Le plus connu est Gerson-Jérôme. La famille descendait d'un R. Moïse de Spire, mentionné dans les Tosafot Touques. Le nom de Soncino fut pris par Israël Nathan, fils de Samuel, qui vint s'établir dans la ville de ce nom. De 1483 à 1490, furent imprimés sept traités du Talmud, les Prophètes et les Hagiographes, avec commentaire de David Kimhi, les Ikarim, le Semag, le Mischné Tora, le Tour, la Bible avec points-voyelles et accents (1488). En 1486, Josué Soncino, avec son frère Moïse, fonda une seconde imprimerie à Casale Maggiore ; il y publia le Mahzor de Rome. Gerson, fils de Moïse, très instruit, fit de nombreux voyages pour recueillir des mss. C'est ainsi qu'il se rendit en France, à Chambéry, pour y trouver des Tosafot. En 1490, les Soncino établirent une nouvelle imprimerie à Naples ; c'est là, en 1492, que fut publiée la célèbre édition de la Mischna avec le commentaire de Maïmonide. Puis ce fut le tour de Brescia et de Barco. M. C. examine ensuite [illegible] degré de fidélité dont les imprimeurs ont fait preuve à l'égard des mss. : [illegible] souvent ils les ont corrigés à leur façon. Un Eliézer b. Samuel n'a pas [illegible] insérer dans un ouvrage de Maïmonide son opinion personnelle en [illegible] avec celle du Maître. — Le nombre des incunables antérieurs

à 1500 est de cent environ, mais il était sûrement plus grand; certaines éditions ont disparu, comme celle du ס' הירחה de Jona Gerundi et du הליכות עולם, du Talmud de Lisbonne. Les auto-da-fés n'en ont pas peu supprimé. — M. C., après un chapitre consacré aux éditions complètes ou partielles de la Bible, cherche à déterminer le goût du temps d'après le choix et le nombre des éditions des ouvrages imprimés alors. On s'adonnait plutôt à la lecture des ouvrages de théologie, de morale, de poésie qu'à celle des Novelles sur le Talmud. On se contentait des *Compendium* classiques pour la halakha. Mais il faut ajouter que ces conclusions n'ont de valeur que pour l'Italie. Tel est le résumé de cette courte monographie, pleine de faits et d'idées, où se joue et se délasse le savoir si étendu d'un des écrivains qui honorent le plus la science juive de nos jours.

ס' רוח יעקב Explications de passages difficiles de la Bible et du Midrasch, par Jacob Horowitz. New-York, impr. Aronsohn, 1898; in-8° de 66 p.

רץ בן משה סמולנסקי Vie de Smolinskin, par Brainin. Varsovie, impr. Halter et Eisenstadt, 1896; in-8° de 162 p. (Publication de la Société « Touschia »).

ס' שאלות חיים Consultations sur les quatre parties du Schoulhan Arouch avec דברי ירמיהו homélies et considérations diverses, par Hayyim Jérémie Plensberg. Wilna, Romm, 1897; in-f° de 50 + 40 ff.

ס' שו"ת מהר"ם בר' ברוך Consultations de R. Méir de Rothenbourg, d'après l'édit. de Prague, 1608, avec commentaire et références aux sources. 3e édition, publ. par Joseph Sternberg. Budapest, Sternberg, 1896; in-4° de 88 ff.

שיר השירים Weltliche Gedichte des Abu Ajjub Soleiman b. Jahja Ibn Gabirol, unter Mitwirkung namhafter Gelehrter nach Handschriften u. Druckwerken bearbeitet u. mit Anmerkungen u. Einleitung versehen von H. Brody. Heft I. Berlin, M. Poppelauer, 1897; in-8° de 32 p.

Les notes des pièces de ce fascicule sont dues à MM. Bacher, Ehrlich et D. Kaufmann.

שלחן ערוך Schulchan Aruch in jüdisch-deutscher Sprache, von Salomon Schück. Cracovie, impr. Fischer, 1896; in-8° de 128 + 39 + 12 + 35 p.

ס' השרשים Sepher Haschoraschim. Wurzelwörterbuch der hebräischen Sprache von Abulwalid Merwan Ibn Ganah, aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt von Jehuda Ibn Tibbon. Aus den Handschr. der Vaticana u. des Escurial zum ersten Male herausg. u. nach dem arab. Originale berichtigt u. vervollständigt, sowie mit einer Einleitung über das Leben u. die Schriften Abulwalid's versehen von Dr Wilhelm Bacher. IV. Heft. Schluss, Register u. Einleitung. Berlin, impr. Itzkowski, 1896-7; in-8° de 481-597 + XLII p. (Publication de la Société Mekizé Nirdamim).

Il n'est plus nécessaire de mettre en relief le mérite d'Ibn Djanah, qui fut sans conteste le plus grand grammairien juif du moyen âge, de cent coudées au-dessus de ses successeurs. La publication de ses ouvrages grammaticaux en avait apporté la démonstration la moins équivoque; tous les lecteurs avaient pu en juger, son principal traité, le *Rikma*, ayant été traduit en hébreu et en français et le texte original en ayant été édité. Mais le complément de cette grammaire, le Dictionnaire, n'était jusqu'ici accessible qu'aux arabisants. Circonstance fâcheuse non seulement pour les études historiques, mais pour l'exégèse biblique, car grand est le profit

qu'on peut encore aujourd'hui tirer des notices lexicographiques et des opinions exégétiques contenues dans cet ouvrage. Gesenius déjà l'avait reconnu, et très souvent il a eu recours aux lumières de son devancier. La lacune vient d'être heureusement comblée par la Société des Mekitzé Nirdamim. Reprenant le projet de M. S. J. Halbersam, qui avait mis en train le travail, elle a entrepris la publication de la traduction hébraïque de ce Dictionnaire, œuvre de Juda ibn Tibbon, encore manuscrite. Personne, surtout depuis la mort de notre regretté maître J. Derenbourg, n'était mieux qualifié, pour mener à bonne fin cette édition, que notre excellent collaborateur M. W. Bacher. On sait la compétence du savant professeur de Budapest dans toutes les matières ayant trait à l'histoire de l'exégèse et de la grammaire hébraïques ; on connaît aussi les beaux travaux qu'il a déjà consacrés à Ibn Djanah, la part qu'il a prise à l'édition arabe du Rikma. Nous possédons aujourd'hui le texte complet de la version de Juda Ibn Tibbon, enrichi d'un commentaire perpétuel, où sont signalées les divergences de la traduction et de l'original. Dans le texte sont restitués les mots sautés par le traducteur et nécessaires à l'intelligence de la pensée de l'auteur. Par contre, sont signalées les additions du traducteur. En outre, toutes les citations sont identifiées. — M. Bacher ne s'est pas borné à nous donner une édition parfaite, il a voulu mettre les lecteurs qui ne savent pas les langues occidentales en état de s'initier aux résultats des recherches de Munk, de J. Derenbourg et des siennes propres. Le présent fascicule contient, en effet, une introduction hébraïque consacrée à la biographie et à l'étude des œuvres d'Ibn Djanah. Nous n'aurons pas l'impertinence de louer M. B. pour la manière dont il s'est acquitté de cette partie de sa tâche. Disons seulement que la langue de M. B. est digne d'être proposée en modèle à ceux qui écrivent en hébreu des ouvrages scientifiques; simplicité, clarté, exclusion des expressions prétentieuses et du jargon moderne, que souvent comprennent seuls ceux qui s'en servent, tels sont les caractères qui la distinguent. Le volume se termine par des tables qui seront très utiles aux savants : 1° des auteurs cités, 2° des citations de Hayyoudj, 3° des citations anonymes, 4° des citations des autres ouvrages d'Ibn Djanah, 5-7° des citations du Targoum, du Midrasch et de la Massora, 8° des passages où l'hébreu est comparé avec la langue de la Mischna, l'araméen et l'arabe, 9° des termes particuliers employés par Juda ibn Tibbon avec leur équivalent arabe, 10° additions et corrections d'après l'arabe au *Sèfer Harikma*, éd. Francfort.

ס' תהלים Les Psaumes avec le commentaire שערי חיים de Hayyim Sofer, celui de Raschi et מצודת ציון. Presbourg, impr. Alkalay, 1897; in-8° de 256 ff.

תולדות עמי · המזרח הקדמונים Traduction hébraïque de l'Histoire de l'Ancien Orient de Maspero, par A. Ludvipol. 1re partie. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897; in-8° de p. 1-70. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

כ' תורה אור Pentateuque avec le Targum d'Onkelos, le commentaire de Raschi, Toldot Ahron (références au Talmud), Kiççour tikkoun Sofrim, traduction allemande et commentaire עטרת צבי de S. R. Hirsch, avec les Haftarot, trad. et commentées par M. Mendel Hirsch, publ. par Moses Salomon Aronsohn. 1re et 2e fascicules. Wilna, Romm, 1898; in-8° de p. 1-140.

ס' התורה והחיים Traduction hébraïque de *Geschichte des Erziehungswesens u. der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters*, de Güdemann, par Friedberg. 1re partie. Varsovie, impr, Schuldberg, 1896; in-8° de XVI + 252 p. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

C'est la traduction du volume consacré à la France et à l'Allemagne aux

x^e-xive siècles. Nous ne pouvons qu'applaudir à l'excellente idée qu'a eue la Société *Ahiasaf* de faire passer en hébreu ce beau travail, si riche en faits et en aperçus. M. F. s'est acquitté de sa tâche avec le plus grand succès.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Alvarez de Peralta (Josué A.). Estudios de orientalismo. I. Iconografia simbolica de los Alfabetos fenicio y hebraico. Ensayo hermeneutico a cerca de las ensenanzas esotericas cifradas en los respectivos nombres, figuras y vocablos der valor numeral de las XXII letras de ambos alfabetos. Madrid, Bailly-Baillière, 1898; in-8° de xlviii + 215 p.

Ce titre seul révèlera le caractère de cet essai. Résumons seulement l'article consacré à l'*alef*, pour faire voir que l'annonce n'est pas trompeuse. *Alef* est un mot phénicien signifiant « bœuf, taureau ». Le taureau, dans la hiérographie orientale, était le symbole du créateur. Alef se compose de אל « Dieu » et de פה = ף « bouche »; c'est le *verbe divin*. Comme valeur numérale, cette lettre = 1. Or, *un* se dit en hébreu אחד, mot formé du chaldéen חד « un » et de l'א prosthétique, lequel vaut un 1 également. D'où l'Un-*unique*, etc., etc.

Amram (D. W.). Jewish law of divorce according to Bible and Talmud. Londres, Nutt, 1897; in-8° de 224 p.

Aristeæ quæ fertur ad Philocratem epistulæ initium, apparatu critico et commentario instructum, ed. L. Mendelssohn, conlegæ venerandi opus postumum typis describendum curavit M. Krascheninnikov. Iéna, Strobel, 1897; in-8° de 52 p. (Acta et commentationes imp. universitatis Jurievensis, vol. V.)

Aschkanaze (M.). Tempus loquendi. Ueber die Agada der palästin. Amoräer, nach der neuester Darstellung. Strasbourg, Engelhardt, 1897; in-8° de 82 p.

Assumptio (The) of Moses, translated from the latin sixth century ms., the unemended text of which is published herewith, together with the text in its restored and critically emended form, edited with introduction, notes and indices by R. H. Charles. Londres, Black, 1897; in-8° de lxv + 117 p.

Auscher (Simon). Die Geschichte Josef's. Eine Uebersetzung u. kritik. Behandlung des Midrasch Bereschit Rabba. Par. 84, 5-22 u. Par. 86, 1-94, 3. I. Theil (Dissertation inaugurale). Berlin, 1897; in-8° de 47 p.

Baentsch (B.). Geschichtsconstruction oder Wissenschaft? Ein Wort zur Verständigung über die Wellhausens'che Geschichtsauffassung. Vortrag. Halle, Krause, 1896; in-8° de 50 p.

Barnes. An apparatus criticus to Chronicles in the Peshitta version. With a discussion of the value of the codex Ambrosianus. Cambridge, University Press, 1897, in-8° de xxxiv + 63 p.

Barnstein (Henry). The Targum of Onkelos to Genesis, a critical enquiry into the value of the text exhibited by Yemen Mss. compared with that of the european recension together with some specimen chapters of the oriental text. Londres, Nutt, 1896; in-8° de 100 p.

Comme le titre l'indique, cet opuscule contient surtout une comparaison minutieuse du texte du Targoum, d'après les manuscrits venus du Yémen, avec le texte des éditions européennes. M. Barnstein montre que les manuscrits orientaux sont de beaucoup supérieurs à l'édition de Sabionète, réimprimée par M. Berliner. Les différences portent non seulement sur la ponctuation, mais encore sur les formes grammaticales, le genre, le nombre, etc., et le vocabulaire. M. B. résume d'abord ce que l'on sait et ce que l'on pense du Targoum Onkelos; puis il traite de l'origine de la ponctuation superlinéaire. M. Barn, se range à l'avis de MM. Margoliouth et Friedlaender d'après lesquels le système superlinéaire simple serait le système palestinien primitif. Ces savants invoquent surtout le silence de Saadia sur l'origine babylonienne du système superlinéaire. Mais j'ai prouvé (*Revue*, t. XXXI, p. 306) que Saadia, au contraire, connaît les deux systèmes et attribue aux Babyloniens le système où les gutturales présentent le moins d'irrégularités, par conséquent, le système superlinéaire. La supposition que cette ponctuation aurait servi dès l'origine pour le Targoum et l'autre pour l'hébreu, est également très risquée. Il est vrai qu'on trouve des manuscrits où les deux systèmes sont ainsi employés, mais rien ne prouve qu'il en ait été ainsi primitivement. Le Targoum Onkelos était devenu babylonien, il est naturel qu'on l'ait ponctué à la babylonienne, tandis que, pour le texte hébreu, la vocalisation des écoles de Tibériade a fini par prédominer.

La seconde partie de l'étude de M. Barnstein contient le détail des variantes que présentent les manuscrits yéménites. A la fin se trouvent quelques spécimens du Targoum.

Bien que n'apportant pas de résultats très nouveaux, le travail de M. Barnstein mérite d'être lu par ceux qui s'occupent de la littérature targoumique. — *Mayer Lambert.*

BEER (G.). Der Text des Buches Hiob untersucht. 2 Hft. (ch. xv à fin). Marbourg, Elwert, 1897; in-8° de xvi + p. 89-258.

BERLINGER (J.). Die Peschitta zum I. Buch der Könige u. ihr Verhältniss zu Mas. Texte, LXX u. Targum. Francfort, J. Kauffmann, 1897; in-8° de 50 p.

BLACH (Adolf). Biblische Sprache u. biblische Motive in Wielands Oberon. Brüx, impr. Herzums, 1897; in-8° de 31 p. (Separatabdruck aus dem Jahresberichte des k. k. Staats-Obergymnasiums in Brüx für 1896-97).

BLUDAU (A.). Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel u. ihr Verhältniss zum massorethischen Text. Fribourg en Brisgau, Herder, 1897; in-8° de xii + 218 p.

BONWETSCH (G. N.). Die Apokalypse Abrahams. Leipzig, Deichert, 1897; in-8° de 95 p. (Studien zur Geschichte der Theologie u. Kirche, hrsgg. von Bonwetsch u. Seeberg. I. Bd., I. Heft).

Cette Apocalypse, qui ne s'est conservée qu'en slave, ne se confond pas avec le *Testament d'Abraham* publié en 1892 par James. Elle est d'origine juive, avec des interpolations chrétiennes. Les *Recognitiones* clémentines y font allusion. Il resterait à déterminer le milieu juif dans lequel cet écrit aurait pris naissance; ce ne peut être ni la Palestine, ni le monde rabbinique.

BRIGGS (C. A.). The higher criticism of the Hexateuch. New edit. New-York, Scribner, 1897; in-8° de xii + 288 p.

BROOKE (A. E.) and Mc Lean (N.). The book of Judges in Greek, according to the text of Codex Alexandrinus. Cambridge, University Press, 1897; in-8° de vii + 45 p.

BRÜCKNER (Martin). Die Komposition des Buches Jes. c. 28-33. Ein Rekonstruktionsversuch. Halle, Krause, 1897 ; in-8° de 84 p.

BRUSTON (E.). De justitia divina secundum Jobeidem. Thèse. Montauban, impr. Granié, 1897 ; in-8° de 47 p.

BUTTENWIESER (M.). Die hebr. Elias-Apokalypse u. ihre Stellung in der apokalypt. Litteratur des rabbinischen Schrifttums u. der Kirche. I. Hälfte. Kritische Ausgabe mit Erläuterungen u. Einleitung nebst Uebersetzung u. Untersuchung der Abfassungszeit. Leipzig, Pfeiffer, 1897 ; in-8° de 82 p.

CANONGE (A.). La femme dans l'Ancien Testament. Thèse. Montauban, impr. Granié, 1897 ; in-8° de 74 p.

CASTELLI (David). Il poema semitico del pessimismo (Il libro di Job) tradotto e commentato. Florence, Paggi, 1897 ; in-8° de XII + 159 p.

CHMERKINE (N.). Les conséquences de l'Antisémitisme en Russie. Préface de G. de Molinari. Paris, Gillaumin, 1897 ; in-8° de XLIV + 188.

COBLENZ (Félix). Ueber das betende Ich in den Psalmen. Ein Beitrag zur Erklärung des Psalters. Francfort, Kauffmann, 1897 ; in-8° de 190 p.

Lorsque le Psalmiste parle à la première personne, exprime-t-il ses idées personnelles et raconte-t-il les événements de sa vie, ou bien fait-il parler la communauté d'Israël ou des justes ? Cette question, sur laquelle on a beaucoup écrit, en Allemagne, dans ces dernières années, avait été mise au concours par la faculté de théologie de Berlin, et c'est M. Coblenz qui a remporté le prix.

M. C. commence par exposer (p. 1-15) les opinions des exégètes sur le *moi* dans les Psaumes, et les résume de la manière suivante. D'après les uns, le sujet qui parle est toujours ou presque toujours la communauté. D'autres, au contraire, croient que le poète énonce ses sentiments personnels et expose sa propre histoire. D'autres, enfin, admettent que dans certains psaumes, c'est la communauté qui s'adresse à Dieu, mais que dans certains autres c'est le poète lui-même qui parle. M. Coblenz s'arrête à cette troisième opinion. Il montre, à l'instar de Smend, que déjà dans la Bible on trouve la communauté d'Israël personnifiée [1]. D'autre part, dans une foule de psaumes il est impossible que le poète parle pour son compte personnel [2]. Il s'oppose constamment aux nations. Il invite les justes à se réjouir de son triomphe. Il lance les plus effroyables malédictions contre les impies. Toutefois, d'après M. C., certains psaumes ont un caractère individuel, par exemple, XXXIX, LXXIII, CIV. De plus, lorsque les idées d'un psaume sont générales, mais qu'il contient des traits personnels, par exemple, lorsque le poète sort des rangs de ses frères, c'est alors un membre de la communauté qui est censé parler. Il est souvent difficile de déterminer si la communauté dans les psaumes collectifs désigne Israël entier ou seulement les gens pieux.

Ensuite M. C. passe à l'examen des différents psaumes où l'on rencontre la première personne : quarante sont collectifs et c'est Israël personnifié qui parle ; dans six, ce sont les membres individuels de la communauté ; dans vingt et un, c'est la communauté des hommes pieux ; dans dix ce

[1] Quelques exemples donnés par M. C. laissent à désirer : Habaqouq, III, Isaïe, XXV, 1, et Ex., XVII, 15, sont insignifiants. Dans Is., LXIII, 3, le poète parle de lui au singulier et d'Israël au pluriel. *Ibid.*, 15 *b*, le texte est altéré. Dans Lam., I, et Michée VII, le *moi* est une femme.

[2] Là encore les exemples auraient besoin d'être triés. Ps. XXVII, 3, 4, contient de simples métaphores. La résurrection, Ps., XXX, pourrait désigner la guérison.

sont les membres individuels de cette collectivité ; dans dix-neuf, c'est le poète lui-même. Il y a deux psaumes où l'on ne peut déterminer qui a la parole[1].

Nous n'avons pas eu la patience de lire tout le commentaire des quatre-vingt-douze psaumes. Mais il nous semble que, dans sa classification, M. C. perd de vue un point de sa théorie qui est la *personnification* de la communauté. La communauté est incarnée dans un individu, non pas abstrait, mais concret, qui bien souvent sans doute se confond avec le poète. A tout instant M. C. dit que c'est la communauté qui parle et il omet le mot *personnifiée*. L'absence de ce mot change complètement l'aspect de la question. Autre chose est de faire parler une collectivité, autre chose de faire parler le représentant de cette collectivité. Si les idées générales nous font penser à une communauté, ce n'en est pas moins un individu qui, dans ce genre de littérature, chante et peut se servir de termes impropres pour une collectivité. Pour ma part je n'arrive pas à saisir la différence entre le psaume III et le psaume VII[2]. Parce que dans le premier se trouve la phrase : « Je me suis couché, je me suis endormi, je me suis réveillé, car Dieu me soutient », ce psaume est individuel. Il faut au poète une « expérience personnelle » pour savoir qu'on se réveille après s'être endormi. De tels arguments sont quelque peu ridicules. Il en est de même pour les psaumes IV, VI, etc., où M. C. découvre un caractère personnel. Il n'y a qu'à se rappeler que celui qui parle personnifie la communauté, pour qu'il puisse tantôt s'exprimer comme un individu, tantôt comme une collectivité. Il est également inutile de supposer un membre individuel de la communauté comme prenant la parole.

Il nous semble donc que M. C., oubliant son point de départ, est allé parfois un peu à la dérive. Nous n'en rendons pas moins hommage à son travail, consciencieux et méritoire. — *Mayer Lambert.*

COHEN (M.). Petite histoire des Israélites depuis la destruction du premier temple jusqu'à nos jours. Philippopoli, impr. Pardo, 1897 ; in-32 de 194 p.

Pourra rendre quelques services.

CONSTANT (le R. P.). Les Juifs devant l'Eglise et l'histoire. Paris, Gaume, 1896 ; in-8° de x + 371 p.

COWLEY (A.) et NEUBAUER (Ad.). Ecclesiasticus XXXIX, 15, to XLIX, 11, translated from the hebrew arranged in parallel columns with engl. revised Version. Londres, Frowde, 1897 ; in-8° de 78 p.

Traduction, sans le texte hébreu, revue et corrigée.

DAVIDSON. The exil and the restoration. Londres, Clark, 1897 ; in-18 de 116 p.

DEUTSCH (Gotthard). The theory of oral tradition. Cincinnati, Bloch [1897] ; in-8° de 49 p.

DIEULAFOY (Marcel). Le roi David. Paris, Hachette, 1897 ; in-16 de 358 p.

[1] L'un de ces psaumes est XCI. M. C. accepte pour les versets 1-2 la correction qui consiste à mettre אשרי devant ישב et à changer אמר en אמר. Il nous paraît plus naturel de corriger ישב en שב, יתלונן en התלונן et אמר en אמר. De la sorte on comprend les deuxièmes personnes qui suivent. Au verset 9 il faudrait lire כי אמרת plutôt que [אמרת] כי אתה, qui serait trop long.

[2] En passant, il faut admirer la puissance de divination des exégètes, qui savent ce psaume a été composé à la fin du règne d'Artaxerce Ochus.

DUHM (B.). Das Buch Hiob. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1897 ; in-8° de xx + 71 p.

DUHM (B). Die Entstehung des Alten Testaments. Rede. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1897 ; in-8° de 31 p.

ENGELKEMPER (W.). De Saadiae Gaonis vita, bibliorum versione, hermeneutica. Commentatio theologica. Munster, Schöningh, 1897 ; in-8° de 69 p.

EPSTEIN (A.). Glossen zu Gross' Gallia Judaica. Berlin, Calvary, 1897; 16 p. (Tirage à part de la Monatsschrift).

C'est jusqu'ici la seule critique sérieuse faite de l'ouvrage capital que notre Société s'honore d'avoir édité. Ce sont principalement des notes, rectificatives ou complémentaires.

Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila from a ms. formerly in the Geniza at Cairo, now in the possession of C. Taylor and S. Schechter, edited by F. Crawford Burkitt, with a preface by C. Taylor. Cambridge, University Press, 1897 ; in-4° de VII + 34 p. plus 6 fac-similés.

FRANCO (M.). Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire ottoman. Paris, Durlacher, 1897 ; in-8° de VI + 296.

FRIEDLAENDER (M.). Das Judenthum in der vorchristlichen griechischen Welt. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Christenthums. Vienne, Breitentstein, 1897 ; in-8° de 74 p.

GATT (G.). Die Hügel von Jerusalem. Neue Erklärung der Beschreibung Jerusalems bei Josephus Bell. Jud. V, 41 u. 2. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1897 ; in-8° de VII + 66 p. + un plan.

GAUTIER (Lucien). Au delà du Jourdain. Souvenirs d'une excursion. 2e éd. Genève, Eggimann [Paris, Fischbacher], 1896 ; in-8° de 141 p.

Récit, plein de charme, écrit dans une langue souple et aisée, d'une excursion faite à Salt, Djérach, l'ancienne Gérasa, Amman, l'ancienne Rabbat-Ammon, la Philadelphie de l'époque gréco-romaine, et Arak el-Amir. De nombreuses vues photographiques, très réussies, achèvent de donner à ce petit volume un air attrayant. M. Lucien Gautier, qui autrefois a enrichi la littérature d'une excellente traduction de la *Perle précieuse* de Gazali, puis s'est tourné vers les problèmes bibliques, s'est voué en ces derniers temps à l'étude de la géographie de la Palestine. Il faut le regretter pour l'arabisme et l'exégèse, mais il faut s'en féliciter pour la connaissance de la Terre-Sainte.

GIESEBRECHT (F.). Die Berufsbegabung der alttestam. Propheten. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1897 ; in-8° de 188 p.

GRAETZ. Histoire des Juifs, trad. de l'allemand par Moïse Bloch. Tome V. de l'époque de la Réforme (1500) à 1880. Avec une préface de M. Zadoc Kahn, grand-rabbin de France. Paris, Durlacher, 1897 ; in-8° de VI + 461 p.

GRUNWALD (M.). Ueber kananaeischen Volksglauben. Vortrag. Francfort impr. Brönner, 1897 ; 12 p. (Separat-Abdruck aus Dr. A. Brüll's « Populärwissensch. Monatsblätter »).

GRUNWALD (Max). Spinoza in Deutschland. Berlin, Calvary, 1897 ; in-8° de 380 p.

GÜDEMANN (M.). National-Judenthum. Vienne, Breitenstein, 1897 ; in-8° de 43 p.

Le judaïsme est-il une religion ou une nationalité ? Cette question qu'avaient résolue les Juifs de France en 1789 et, à leur suite, ceux de presque tous les pays, en demandant à devenir citoyens dans leur patrie d'adoption, cette question est redevenue actuelle depuis que les Sionistes, sous la pression de l'antisémitisme, déclarent que les Juifs n'ont d'espoir de recouvrer une véritable liberté et une égalité effective qu'en formant de nouveau une nation. M. G. s'applique à montrer l'erreur d'une pareille théorie.

HERRIOT (E.). Philon le Juif. Essai sur l'Ecole juive d'Alexandrie. Paris, Hachette, 1898; in-8° de XIX + 336 p.

HOMMEL (Fr.). Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. Ein Einspruch gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik. Munich, Lukaschik, 1897; in-8° de XVI + 356 p.

Jahres-Bericht des jüd.-theolog. Seminars Fraenkel'scher Stiftung. Voran geht : Die Psychologie bei den jüdischen Religions-Philosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. Heft I. : Die Psychologie Saadias, von S. Horowitz. Breslau, impr. Schatzky, 1898; in-8° de VI + 75 + 13 p.

Jahresbericht (IV.) der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1896-97. Vorangeht : Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur, vom Rector Prof. Dr Adolf Schwartz. Vienne, Israel.-theol. Lehranstalt, 1897 ; in-8° de 217 p.

Jahresbericht (20.) der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1896-97. Vorangeht : Das mosaïsch-talmudische Besitzrecht von Prof. Moses Bloch. Budapest, 1897; in-8° de 60 + 31 p.

JASTROW (Marcus). The history and the future of the talmudic text. A lecture. Philadelphie, 1897 ; in-8° de 29 p. (Reprinted from Gratz College Publication n° 1).

JASTROW (Morris Jr.). The weak and geminative verbs in hebrew by Abu Zakariyya Yahya ibn Dawud of Fez know as Hayyug, the arabic text now published for the first time. Leyde, Bull, 1897; in-8° de LXXXV + 291 p.

KARPELES (Gustav). A sketch of jewish history. Philadelphie, the jewish publication Society of America, 1897 ; in-8° de 109.

KAYSERLING (M.). Ludwig Philippson. Eine Biographie, mit Porträt und Facsimile. Leipzig, Mendelssohn, 1898 ; in-8° de 344 p.

KERBER (G.). Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebr. Eigennamen des Alten Testamentes. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1897 ; in-8° de 99 p.

KÖNIG (Fr.-Ed.). Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache. Schlusstheil des historisch-kritischen Lehrgebäudes des Hebräischen. Leipzig, Hinrichs, 1897 ; in-8° de IX + 721 p.

LAUE (L.). Die Ebed-Jahwe-Lieder im II. Teil des Jesaia, exegetisch-kritisch u. biblisch-theologisch untersucht. Wittemberg, Wunschmann, 1898 ; in-8° de 74 p.

LEHMANN (Joseph). Assistance publique et privée dans l'antique législation juive. Paris, Durlacher, 1897 ; in-8° de 40 p.

Lehranstalt (Die) für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Rückblick auf ihre ersten fün-und-zwanzig Jahre (1872-1897). Berlin, impr. Itzkowski, 1897; in-4° de 38 p.

LÉVI (Israël). L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira. Texte original hébreu, édité, traduit et commenté. 1re partie (ch. XXXIX, 15, à XLIX, 11). Paris, Ernest Leroux, 1898 ; in-8° de LVII + 149 p. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes. Sciences religieuses. Dixième volume, fascicule premier).

On n'attend pas de nous que nous fassions nous-même la critique de cet ouvrage, dont personne, cependant, ne connaît mieux que nous les points faibles. Nous désirons seulement indiquer brièvement l'esprit dans lequel il a été conçu. Nous nous sommes proposé avant tout de contrôler, et de rectifier au besoin, la lecture de nos devanciers, MM. Cowley et Neubauer, puis M. Smend. Nous nous sommes acquitté de cette partie de notre tâche, qui n'a pas été la moins pénible, avec la plus grande impartialité. La lecture du ms. une fois établie, nous en avons discuté la valeur, ne craignant pas, quand il le fallait, de le corriger. Pour cela, il fallait d'abord se rendre compte de la cause des divergences que présentent souvent les versions grecque et syriaque avec l'original. Aussi avons-nous consacré une place importante à cet ordre de recherches, qui fait le principal intérêt de notre commentaire. Dans l'introduction, que nous avons réduite aux plus simples dimensions, nous avons cherché à déterminer les résultats qu'on peut tirer de la découverte de l'original de cet apocryphe fameux. Nous espérons pouvoir bientôt compléter cette publication : M. Schechter nous a écrit avoir envoyé à l'impression les autres fragments, qu'il a si heureusement retrouvés.

On nous permettra d'indiquer ici quelques *errata*. P. 28, au bas de la page, lire « sauvent » au lieu de « souvent ». — P. 32, 1 *d*, τροφήν, au lieu de τροψήν. — P. 32, 2*d*, remarquer que, Psaumes, IX, 19, תקוה est également rendu par les Septante par ὑπομονή. — P. 36, ligne 2, vers. 8, mettre un crochet au commencement de la ligne. Dans les variantes, transporter 11 à la page suivante. Dernière ligne תגדלו, au lieu de תגלדו. — 44, vers. 23, mettre les deux points finaux après עצה. — 104, 22 *c*, lire [תך]ל[קך ונח]ל[אשי יר]י ח. — 23 *b*, fermer le crochet à la fin. — 108, 1re ligne, לפני כבודך, au lieu de לפנ יכבודך. — 118, mettre entre crochets טלה חלב. — 119, commentaire, 18, צור, au lieu de ציר. — 12[illegible], comm., 8, דריד de la marge, dans la pensée du scribe ou du glossateur, doit être placé au commencement du verset : דיד בכל לבו אוהב עשהו. On ne voit pas, il est vrai, la nécessité de cette addition puisqu'jusque-là « David » a été le sujet de tous les verbes. — P. 127, 4e ligne avant la fin, 15 *b*, au lieu de 15. — P. 133, manque la concordance avec la numérotation fautive du grec. — P. LV (introduction), ligne 7. La phrase est mal construite. Lire : « Nous avons adopté également la division des chapitres et versets de cette édition (Fritzsche), qui sous ce rapport encore l'emporte sur celle de Swete. »

LIPPE (Dr med. K.). Rabbinisch-wissenschaftliche Vorträge. Drohobycz, impr. Zupnik, 1897 ; in-8° de 112 p.

Löw (Leopold). Gesammelte Schriften, hrsgg. von Immanuel Löw. IV. Band. Szegedin, Engel, 1898 ; in-8° de 536 p.

Contient les articles suivants : Der synagogale Ritus (Ursprung der Synagogen, Baustätten der Synagogen, Architektonische Normen, Lage der Synagogue, Frauenabtheilung) ; — Brustwehr und Gitter der Frauen-

gallerien; — Die Almemorfrage; — Was lehrt der Talmud über Schauspiel, Musik und Gesang; — Der Gesang in den orthodoxen ungarischen Synagogen; — Die Zeit des sabbathlichen Morgengottesdienstes; — Keine Religionsprocesse; — Die Hora'ah; — Was war, was ist und was soll der Rabbiner sein; — Der Titel Rabbi und Rabban; — Die Amtstracht der Rabbiner; — Die Fusion der deutschen u. sefardischen Ritus in Paris; — Kabbalistich-liturgische Reformen; — Fahren am Sabbat; — Sendschreiben an Joseph Szekacs, Prediger der evang. Gemeinde zu Pest; — Zur Emancipationsfrage; — Schicksale u. Bestrebungen der Juden in Ungarn; — Zur Geschichte der ungarischen Sabbatthaer; — Die Orthodoxie u. das Rabbiner-Seminar; — Die ungarischen Municipien u. die Juden; — Reaction u. Emancipation; — Die ungarischen Juden vor dem Forum der ungarischen Akademie; — Brennende Fragen des jüd. Schulwesens; — Frankfurt u. Ofen-Pest; — Die Denkschrift der Orthodoxie.

ÖWENSTEIN (L.). Beiträge zur Geschichte der Juden in Deutschland. II. Nathanael Weil, Oberlandrabbiner in Karlsruhe u. seine Familie. Francfort, J. Kauffmann, 1898; in-8° de 85 p.

ÖWENSTEIN (Dr med. Ludwig). Die Beschneidung im Lichte der heutigen medicinischen Wissenschaft, mit Berücksichtigung ihrer geschichtl. u. unter Würdigung ihrer religiösen Bedeutung. Trèves, Stephanus, 1897; in-8° de 75 p. (Sonderabdruck aus dem Archiv für klinische Chirurgie Bd. 54., H. 4.)

ANDELKERN (Salomon). Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae quibus continentur cuncta quae in prioribus concordantiis reperiuntur vocabula lacunis omnibus expletis, particulae, pronomina, nomina propria separatim commemorata. Leipzig, Veit [1897]; in-8° de VIII + 1011 p.

La concordance de M. Mandelkern dont nous avons déjà vanté les mérites divers (*Revue*, XXXII, p. 288) avait deux inconvénients inévitables : elle est peu maniable en raison de son volume et n'est pas à la portée de chacun en raison de sa cherté. M. M. a tourné la difficulté en composant cette nouvelle concordance, d'un format *manuel* et de prix abordable. Il donne exactement tout ce qui se trouve dans l'aînée, mais, au lieu de citer en entier les phrases où entre la forme du mot dont il est traité, il se contente de renvoyer au texte de la Bible. Ainsi אָב, לְאָב, כְּאָב, etc. ont chacun leur rubrique, mais au lieu d'être encadrés dans les phrases où ils figurent, ils sont simplement suivis de la mention : Gen., 44, 19, 20, etc. Or, le plus souvent ces indications suffisent pour les recherches. — Pourquoi M. M. a-t-il renoncé au système de pagination, conforme aux habitudes sémitiques, qu'il avait suivi dans l'autre concordance? La correction laisse à désirer, ainsi nous relevons au hasard, p. 231, Prov. 11, 18, au lieu de 11, 8; p. 535, Ps. 42, 22, au lieu 44, 22. Par contre, il faut féliciter l'auteur d'une innovation très heureuse : il a mis en italiques les renvois aux versets de tout point semblables à d'autres déjà cités.

(K.). Geschichte der israelitischen Religion. 3. verbess. Auflage von st Kayser's Theologie des Alten Testaments. Strasbourg, Bull, 1897; de XII + 330 p.

(L'abbé), Notice sur le calendrier pascal des juifs et des chrétiens Moïse jusqu'à nos jours. Paris, librairie de l'œuvre de Saint-Paul, n-8° de VII + 99 p.

(Emile de). Torquemada et l'inquisition. La jurisprudence du fant de la Guardia, le cœur et l'hostie, sortilèges et

vénéfices, sentences et autodafés, l'expulsion des Juifs, les procès à la mort. Paris, Chamuel, 1897 ; in-18 de 236 p.

L'auteur analyse ou reproduit en français les documents relatifs à l'affaire du Saint enfant de la Guardia, documents que le R. P. Fidel Fita a publiés en partie dans ses *Estudios historicos*, t. VII, Madrid, 1887. M. de M. prétend que « c'est dans l'intimité, malheureusement trop étroite et peu communicative, des savants espagnols qu'est restée depuis cette découverte (du P. Fidel Fita), sur l'importance de laquelle il est inutile d'insister » (p. 6). Il ignore que ce sujet a été traité en France par Isidore Loeb (*Revue*, t. XV, p. 203 et suiv.) et par M. Samuel Berger (*Le Témoignage*, 8 oct. 1887). L'étude de M. de M. n'a pas le caractère rigoureusement scientifique de ces deux travaux, mais elle se lit avec intérêt.

Momigliano (Felice). Migliorismo o pessimismo ebraico. Milan, bureau de la Critica Sociale, 1897 ; in-8° de 20 p. (Extrait de la Critica Sociale).

Moulton (G.). The modern readers Bible. Jeremia. Londres. Macmillan, 1897 ; in-16 de 254 p.

Moulton (W. F.) et Geden (A. S.). A concordance to the Greek Testament, according to the texts of Wescott and Hort, Tischendorf and the English Revisers. Edimbourg, Clark, 1897 ; in-4° de 1037 p.

Nikititsch (Iwan). Das Licht des Evangeliums. Ein Commentar zum Neuen-Testament für Christen u. Israeliten. Charlottenburg [Berlin, Albert Katz], 1895 ; in-8° de 328 p.

Oesterreicher (J.). Beiträge zur Geschichte der jüdisch-französischen Sprache und Literatur im Mittelalter. Czernowitz, Pardini, 1896 ; in-8° de 32 p.

Pavly (Jean de). שלחן ערוך יורה דעה Rituel du judaïsme, traduit pour la première fois sur l'original chaldéo-rabbinique et accompagné de notes et remarques de tous les commentateurs. Orléans, Herluison, 1897 ; in-8° de v + p. 1-32.

Pfeiffer (R.). Die Religiös-sittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche. Munich, Beck, 1897 ; in-8° de 264 p.

[Plessner (Salomon)]. Biblisches u. Rabbinisches aus Salomon Plessner's Nachlass, hrsgg. von Elias Plessner. Francfort, J. Kauffmann, 1897 ; in-8° de 74 + 88 p.

Proceedings of the first Convention of the National Council of jewish wo-men held at New-York, nov. 15, 16, 17, 18 and 19 1896. Philadelphie, the jewish ublication Society of America, 1897 ; in-8° de 426 p.

Program of the hebrew Union College, 1897-1898. The philosophy of jewish history by Prof. G. Deutsch. Cincinnati [1897] ; in-8° de 140 p.

Publications of the american jewish historical Society. N° 5. [Washington], 1897 ; in-8° de 234 p.

Contient les articles suivants : Morris Jastrow, Jr., Documents relating to the career of colonel Isaak Franks ; — John Samuel, Some cases in Pennsylvania wherein rights claimed by Jews are affected ; — Henri Cohen, Henry Castro, pioneer and colonist ; — Herbert Friedenwald, Material for the history of the Jews in the British West Indies ; — Hollander, Naturalization of Jews in the American Colonies under the act of 1740 ; — George Alexander Kohut, Who was the first Rabbi of Surinam? — M. Kayserling, Isaac

Aboab, the first jewish author in America; — Max J. Kohler, The Jews and the american anti-slavery movement; — Abraham S. Wolf Rosenbach, Documents relative to Major David S. Franks while aid-de-camp to general Arnold; — du même, Notes on the first settlement of Jews in Pennsylvania, 1655-1703.

blications of the American jewish historical Society. N° 6. [Baltimore, impr. Friedenwald], 1897; in-8° de XI + 180 p.

Contient: M. Kayserling, A memorial sent by German Jews to the president of the Continental Congress; — J. H. Hollander, Documents relating to the attempted departure of the Jews from Surinam in 1675; — Henry Cohen, A modern Maccabean; — Gratz Mordecai, Notice of Jacob Mordecai, founder and proprietor from 1809 to 1818 of the Warrenton Female Seminary; — Herbert Friedenwald, Some newspaper advertisements of the eighteenth Century; — Max J. Kohler, The Jews in Newport; — Civil statuts of the Jews in colonial New York; — G. A. Kohut, The oldest tombstone-inscriptions of Philadelphia and Richmond; — A literary autobiography of Mordecai Manuel Noah; — Taylor Phillips, The congregation Shearith Israel; — David Sulzberger, Growth of Jewish population in the United States.

blications of the Gratz College. I. Philadelphie, 1897; in-8° de IX + 204 p.

Contient: Sabato Morais, Italian Jewish literature; — Marcus Jastrow, The history and the future of the text of the Talmud; — Aaron Friedenwald, Jewish physicians and the contributions of the Jews to the science of medicine; — K. Kohler, The Psalms and their place in the liturgy.

ABBI ISSA'CHAR BAER. Commentaire sur le Cantique des Cantiques, traduit pour la première fois de l'hébreu et précédé d'une introduction. Paris, Chamuel, 1897; in-8° de 54 p.

Inutile de dire que le traducteur est un fervent adepte des sciences occultes. Il fallait une foi mystique pour découvrir dans ce commentaire insipide et sans la moindre originalité des beautés cachées aux simples mortels. Les contre-sens, comme toujours, n'ont pas peu servi à ces admirables trouvailles.

INACH (Joseph). Raphaël Lévy. Une erreur judiciaire sous Louis XIV. Paris, Delagrave, 1898; in-8° de 205 p.

Ce récit d'un drame célèbre dans l'histoire juive est un modèle du genre et l'on ne sait ce qu'on doit louer le plus de la clarté dans l'exposition, de la rigueur dans le raisonnement, de la précision dans l'information ou de la fermeté et du charme du style. Pourquoi M. Joseph Reinach, que les circonstances ont par hasard amené à traiter ce sujet, n'appliquerait-il pas les rares qualités d'historien et de littérateur qui le distinguent à l'étude du passé du judaïsme? Ce qui manque généralement aux savants qui se vouent à ces recherches, ce sont les connaissances générales, sans lesquelles l'erreur est presque forcée, et le talent d'écrivain, sans lequel leurs travaux sont condamnés à l'obscurité et, par conséquent, frappés de stérilité.

E (Albert). Jésus de Nazareth. Etudes critiques sur les antécédents de oire évangélique et de la vie de Jésus, 2 vol. Paris, Fischbacher, in-8° de X + 500 + 524 p.

SON (Michael L.) New edition of the Babylonian Talmud, original edited, corrected, formulated and translated into english. Section Tracts Shekalim and Rosh Hashana. Volume IV. New-York, New-H publishing Company (*sic*), [1897]; in-8° de XVIII + 36 + p. XIX-

Roy (H.). Die Volksgemeinde u. die Gemeinde der Frommen im Psalter. Gnadenfeld, libr. de l'Université, 1897 ; in-8° de 80 p. (Jahresbericht des theolog. Seminariums der Brüdergemeinde in Gnadenfeld, 1896/97).

Ruckert (K.). Die Lage des Berges Sion. Avec un plan. Fribourg en Brisgau, Herder, 1898 ; in-8° de VII + 104 p.

Sacerdote (Gustavo). Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca Casanatense. Florence, stabilimento tipografico fiorentino, 1897; in-8° de 189 p.

Quelques additions et corrections seulement. יהושע דקאשלאר, propriétaire du Rituel avignonais, n° 95, est Josué de Caslar (= Caylar), auteur de poésies synagogales qui, d'après Zunz, a vécu peu après 1540 et dont le nom figure dans un document français de l'année 1558, sous la dénomination Josué du Cayslar (voir Gross, *Gallia Judaica*, p. 621). — יוסף דקורטאשון, propriétaire d'un ms. analogue, n° 96, est Joseph de Courthezon, dans le Vaucluse. Ce nom était déjà ainsi orthographié au XIIIe siècle (*ibid.*, p. 574). — Le n° 98 porte, entre autres, les noms de יוסף דלאטאש et de דבלושל דמיליאב, ce sont ceux de Joseph de Lattès et de Dieulosal de Milhaud. Ces noms figurent aussi dans un document de 1583 (*ibid.*, p. 610). Disons, à ce propos, que le nom de Bizous, qui se trouve parmi les signatures de cette pièce, et qui s'écrit de différentes façons, désigne sûrement *Béziers*. Dans un ms. de Forcalquier, de 1320-1, appartenant à un marchand chrétien de cette ville et renfermant des notes écrites par ses clients juifs, l'étoffe connue sous le nom d'*écarlate de Béziers* est rendue en hébreu par « écarlate de Bizès ». La question soulevée par M. Gross (p. 97) est donc tranchée aujourd'hui. Ainsi doit se comprendre le mot Bezes qui revient si souvent dans les listes des Juifs de Carpentras au XVIe siècle (*Revue*, XII, 199 et suiv.). — יוסף ויהודה עטר et דפאנפאלרנאה, qui figurent dans la même suscription datée du 8 nissan 585 (= 1585), sont Joseph ben Halafta de Pampelune et Juda ben David Atar, rabbins qui ont signé un document daté d'Avignon 1577 et un autre de 1583. Mais que signifient לוטר avant le nom de יוסף et מהנשא après celui de עטר? — Le *mahzor* avignonais n° 99, porte les noms de Joseph, Léon, Jacob et Samuel Rouget. Léon Rouget a signé le même document de 1577. — יצחק דאלפוגייט, dont le nom se lit sur un autre ms. avignonais, n'est pas Isaac Poggetto, mais Delpuget, nom très répandu dans le Comtat. דסעדון, qui se lit dans le même passage, a-t-il été bien lu? J'en doute fort. — Dans le *mahzor*, n° 105, il est question de trois *hazzanim*, Lunel le petit, Joseph Farisol et Baruch Naquet (נקיט), qui allèrent, revêtus de leur talit, en 1533, avec la femme de בונאת (n'est-ce pas בונאק = Boniac, ou est-ce Bonet?) devant le *roi et la reine* qui se tenaient בחלון (à la fenêtre?) de Dona Blanche. — La signature du Rituel avignonais, n° 107, אני יהודה ב'כ'מ'ר שם טוב דלשישטיירו נ"ע פרובינצאלי איש מרציליאה doit se transcrire : Moi, Juda, fils de Schem Tob de Sisteron, le Provençal, de Marseille. On trouve plusieurs personnes qui s'appelaient aussi Provençal de Marseille (Gross, *ibid.*, 383). Ainsi se confirme l'hypothèse de M. Gross à propos de דאלשטיר. — N° 117, les Consultations de Jacob מואורש sont celles de Jacob de Marvège et non de *Viviers*. — Pourquoi appeler le Pirké R. Eliézer פרקים de Eliézer b. Hyrcanos et pourquoi en faire un ouvrage *historique* et mystique? Pourquoi enfin des titres comme celui-ci : Nehonia ben ha qanah ס' הבהיר? A qui sont destinées des indications de ce genre? Aux profanes? — elles les tromperont. Aux savants? — ils sourriront.

Salemann (C.). Judaeo-Persica, nach St. Petersburger Handschriften mitgeteilt. I. Chudâidât. Ein jüdisch-buchâr. Gedicht. Saint-Pétersbourg,

Woss, 1897; in-4° de VIII + 56 (Extrait des Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg).

SALFELD (Siegmund). Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches. Berlin, Simion, 1898; in-8° de XXXIX + 520 p. (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland).

Nous nous contentons d'annoncer aujourd'hui cette importante publication, que nous venons seulement de recevoir.

SCHILLING (D.). Methodus practica discendi ac docendi linguam hebraicam, accedit anthologia cum vocabulario. Paris et Lyon, Delhomme et Briguet, 1897; in-8° de XII + 182 p.

SCHLATTER (A.) Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach. Der Glossator des griech. Sirach u. seine Stellung in der Geschichte der jüd. Theologie. Gütersloh, Bertelsmann, 1897; in-8° de VII + 191 p. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1897).

Schulchan Aruch. I. Theil. Orach Chajim in deutscher Uebersetzung, von Ph. Lederer. Francfort, Kauffmann, 1897; in-8° de 106 p.

SELLIN (Ernst). Beiträge zur israelit. u. jüd. Religionsgeschichte. 2. Heft: Israels Güter u. Ideale. I. Hälfte. Leipzig, Deichert, 1897; in-8° de VIII + 314 p.

SIMON (Max) et COHEN (L.). Un nouveau Maphtéach. Clef pour identifier facilement les dates juives et chrétiennes et pour calculer la férie (jour hebdomadaire) d'une date quelconque pour les années 4105 — 5760 A. M. = 345 — 2000 A. Chr., avec un tableau des péricopes pour tous les sabbats de l'année. Berlin, Poppelauer, 1897; in-4° de 40 p.

Nous ne savons pas d'après quel principe ont été construits ces tableaux; en tous cas, il faut reconnaître qu'ils sont très pratiques; aucun calcul compliqué à faire. Ainsi, supposons qu'on veuille déterminer la concordance du 10 kislev 5621 avec le calendrier chrétien. Sur une liste des années juives se lisent, en face de 5621, les chiffres suivants : 17, 1860, 12. 17 signifie que l'année commence le 17 septembre, 1860 = l'année chrétienne, et 12 renvoie à la colonne des calendriers. A la colonne 12, on voit que le 1er kislev correspond au 15 novembre; 15 + 9 = 24, soit le 24 novembre (1860). Inversement, pour convertir le 24 novembre 1860 en date juive correspondante, on consultera la colonne 12 du calendrier, on trouvera que le 1er novembre = 16 heswan. Reste à savoir si heswan a vingt-neuf ou trente jours : un signe placé en haut de la colonne indique que l'année est défectueuse et, par conséquent, que heswan n'a que vingt-neuf jours. Donc le 24 novembre = 10 kislev.

SMEND (R.). Das hebr. Fragment der Weisheit des Jesus Sirach. Berlin, Weidmann, 1897; in-4° de 34 p. (Abhandl. d. k. Gesells. d. Wissensch. zu Göttingen. 2. Bd. Nr. 2.).

Nous avons déjà signalé l'apparition de cette édition des fragments hébreux de l'Ecclésiastique (*Revue*, XXXV, 46). Nous rendons volontiers hommage au soin avec lequel M. Smend a examiné le ms., mais nous devons dire qu'avec la meilleure volonté du monde, il nous a été impossible de découvrir sur l'original le plus grand nombre des gloses ou restants de traits qui, à en croire ce savant, auraient échappé à l'attention de MM. Cowley et Neubauer. M. S. a certainement rectifié heureusement plusieurs passages que les premiers éditeurs avaient mal déchiffrés; que ne s'est-il borné à consigner seulement les lectures incontestables!

STEINSCHNEIDER (M.). Vorlesungen über die Kunde hebraïscher Handschriften, deren Sammlungen u. Verzeichnisse. Leipzig, Harrassowitz, 1897, in-8° de x + 110 p.

VENETIANER (L.). Die Eleusinischen Mysterien im jerusalemischen Tempel. Francfort, impr. Brönner, 1897 ; in-8° de 18 p. (Tirage à part des Populär-wissenchaftl. Monatsblätter de A. Brüll).

VERNES (Maurice). De la place faite aux légendes locales par les livres historiques de la Bible. Paris, impr. nationale, 1897 ; in-8° 34 p. (Rapport annuel de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, section des sciences religieuses).

VETTER (P.). Die Metrik des Buches Job. Fribourg en Brisgau, Herder, 1897 ; in-8° de x + 82 p. (Biblische Studien, hrsgg. von Bardenhewer, 2. Bd., 4. Heft).

VOLZ (P.). Die vorexilische Jahweprophetie u. der Messias in ihrem Verhältniss dargestellt. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1897 ; in-8° de VIII + 93 p.

WOLF (B.). Die Geschichte des Propheten Jona, nach einer karschun. Hds. der k. Bibliothek zu Berlin. Berlin, Poppelauer, 1897 ; in-8° de 54 + XIV p.

3. *Périodiques.*

The American journal of semitic languages and literatures. (Chicago, trimestriel). 14e vol. = = N° 2, janvier 1898. A. R. R. Hutton : Hebrew tenses. — W. Hays Ward : Bel and the Dragon (dans l'iconographie assyro-babylonienne). — C. Levias : A grammar of the aramaic idiom contained in the babylonian Talmud.

The Jewish quarterly Review (Londres). Tome IX, 1897. = = N° 36, juillet. W. Bacher: The hebrew text of Ecclesiasticus (voir *Revue*, XXXV, 37). — Ad. Neubauer et Cowley : The word תחליף in Eccl. XLIV, 17, and Prof. Smend's emendations (MM. N. et C. nous paraissent avoir le plus souvent raison contre M. S.; peut-être même lui font-ils trop de concessions). — G. Buchanan Gray : A note on the text and interpretation of Ecclus., XLI, 19 (le mot מקום serait déjà employé dans l'Ecclésiastique comme synonyme de « Dieu », conjecture inadmissible). — T. K. Cheyne : The text of Job. — F. C. Conybeare : Christian demonology (*suite*). — Moritz Steinschneider : An introduction to the arabic literatur of the Jews (*suite*, n° 37). — Morris Joseph : Jewish religious education. — E. N. Adler : An eleventh century introduction to the hebrew Bible. — The installation of the egyptian Nagid. — A. Neubauer : Note on the egyptian Megillah. — Critical notices. = = Tome X. = = N° 37, octobre. S. Schechter : The rabbinical conception of holiness. — T. K. Cheyne : On some suspected passages in the poetical books of the Old Testament. — R. M. Wenley : Judaism and philosophy of religion. — I. Abrahams : Some egyptian fragments of the Passover Hagada. — David Philipson : The progress of the jewish reform movement in the United States. — H. Hirschfeld : Historical and legendary controversies between Mohammed and the Rabbis. — D. Kaufmann : A hitherto un-

known messianic movement among the Jews, particulary those of Germany and the Byzantine empire. — Samuel Poznanski : Ben Meir and the origin of the jewish calendar. — D. Kaufmann : The egyptian Nagid. — S. J. Halberstam : Notes to J. Q. R., IX, p. 669-721. — W. Bacher : Statements of a contemporary of the emperor Julian on the rebuilding of the temple. — Thomas Tyler : Two notes on the « Song of Deborah ». — Ludwig Blau : The popo, the father of jewish approbations. — David Farbstein : On the study of jewish Law. — G. Buchanan Gray : Critical remarks on Pss. LVII et LIX. — T. K. Cheyne : Grätz's corrections of the text of Job. — Critical notices. = = N° 38, janvier 1898. S. Schechter : Genizah specimens : Ecclesiasticus (ch. XLIX, 11 — L, 22). — F. C. Burkitt : Aquila. — Joseph Jacobs : The typical character of anglo-jewish history. — Samuel Poznanski : The anti-karaite writings of Saadiah Gaon. — Leopold Cohn : On apocryphal work ascribed to Philo of Alexandria. — O. J. Simon : The Progress of religious thought during the Victorian reign. — Samuel Krauss : The great Synod. — Eb. Nestle : A hebrew epitaph from Ulm. — Thomas Tyler : Notes on Deuter., XXXII, 42. — D. Kaufmann : Notes to the egyptian fragments of the Haggada. — Bacher : Notes to the J. Q. R., IX, p. 666 sqq., X, p. 2-102. — D. Kaufmann : The first approbation of hebrew books.

Journal Asiatique (Paris, bimestriel). 9e série, tome IX. = = N° 2, mars-avril 1897. J. Halévy : La prétendue absence de la tribu de Siméon dans la bénédiction de Moïse. = = Tome X. = = N° 1, juillet-août. M. Karppe : Mélanges assyriologiques et bibliques. = = N° 3, novembre-décembre. M. Schwab : Transcription de mots grecs et latins en hébreu aux premiers siècles de J.-C.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. 41e année, 1897. = = N° 7, avril. M. Ginsburger : Zum Fragmententhargum (*fin*, n° 8). — A. Epstein : Schemaja, der Schüler u. Secretär Raschi's (*fin*). — Horowitz : Zur Textkritik des Kusari (*fin*). — M. Steinschneider : Miscellen 39 u. 40. — Gustaf Dalman : Aramäische Dialektproben. = = N° 8, mai. D. Kaufmann : Das Wort תחליף bei Jesus Sirach. — W. Bacher : Eine südarabische Midraschcompilation zu Esther. — M. Grünwald : Handschriftliches aus der Hamburger Stadtbibliotek (*fin*, n° 12). — D. Kaufmann : Zu Jacob Emdens Selbstbiographie (*fin*, n° 9). — Jos. Cohn : Einige Schriftstücke aus dem Nachlasse Aron Wolfssohns. = = N° 9, juin. Feuchtwang : Assyriologische Studien (*suite*, n° 13). — M. Löwy : Messiaszeit u. zukünftige Welt. — Aus einem Briefe Elkan N. Adler's. = = N° 10, juillet. Leop. Treitel : Die Septuaginta zu Hosea. — H. Dalman : Die Handschrift zum Jonathantargum des Pentateuch, Add. 27031 des Britischen Museum. — S. Poznanski : Ein Wort über das מעשה המכירי. — D. Kaufmann : Zur Biographie Maimûni's. — A. Epstein : Glossen zu Gross' Gallia Judaica. — A Ehrlich : אפילון, אפילום. = = N° 11, août. Adolf Büchler : Das Sendschreiben der Jerusalemer an die Juden in Aegypten in II Makkab. 1, 11-2, 18 (*fin*, n° 12). — W. Bacher : Eine [illegible]rschollene hebräische Vocabel. — D. Kaufmann : Der angebliche Na[illegible]-dochai. — L. Munk : Die Judenlandtage in Hessen-Cassel. = = [illegible]tembre. Samuel Krauss : Bari in der Pesikta Rabbathi. — A. [illegible] « Ergänzungen » und « Berechtigungen » Poznanski's zu [illegible]naja ». = = N° 13, octobre. D. Simonsen : Erklärung einer [illegible] *Revue*, XX, 307 ; XXXI, 281). — M. Weinberg : Die

Organisation der jüdischen Ortsgemeinden in der talmudischen Zeit (*suite et fin*, n°s 14 et 15). — W. Bacher : Bari in der Pesikta Rabbati, Berytus in Bibel u. Talmud. — D. Kaufmann : Das Freundschaftsepigramm Juda Halewi's an Salomo Ibn Almuallim. — G. Wertheim : Emanuel Porto's Porto astronomico. = = N° 14, novembre. M. Rahmer : Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus (*suite et fin*, 1898, n°s 1 et 3). — David Kaufmann : Zu den Gedichten R. Isak Bar Scheschet's u. R. Simeon b. Zemach Duran's. — M. Grünwald. Die hebräischen Frauennamen. = = N° 15, décembre. M. Rahmer : Nachtrag zu dem Artikel Die hebr. Traditionen bei Hieronymus. — D. Feuchtwang : Erklärung einer Talmudstelle. — H. Brody : Zum Freundschaftsepigramm Juda Halewi's an Salomon Ibn Almullim. — David Kaufmann : Ein Brief R. Benjamin Cohen Vitali's in Reggio an R. Josua Heschel in Wilna aus dem Jahre 1691. = = 42^e année, 1898. = = N° 1, janvier. David Rosin : Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's (*suite*, n°s 2 et 3). — Moritz Steinschneider : Die italienische Literatur der Juden (*suite*, n°s 2 et 3). — David Kaufmann : R. Joseph Aschkenas, der Mischnakritiker von Safet. = = N° 2, février. J. Bassfreund : Der Bann gegen R. Elieser u. die veränderte Haltung gegenüber den Schammaiten. — Max Freudenthal : Zum Jubiläum des ersten Talmuddrucks in Deutschland (*suite*, n° 3). = = N° 3, mars. Martin Schreiner : Samau'al b. Jahyâ al-Magribi u. seine Schrift « Ifhâm al-Jahûd ».

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). 17 année. = = N° 2. Schmidt : Die beiden syrischen Uebersetzungen des I. Maccabäerbuches. — Jacob : Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen (*suite*, 1898, n° 1). — Techen : Syrisch-hebräisches Glossar zu den Psalmen nach der Peschita. — W. Max Müller : Miscellen, Sanheribs Mörder, König Jareb. — D. Castelli : Una congettura sopra Deuteronomo, 32, 5. — Klostermann : Ein neues griechisches Unzialpsalterium. — Peiser : Miscellen. — Stade : A. Hilgenfeld's Bemerkung und W. Staerk's Erwiderung. = = 18^e année. = = N° 1. Weinel : משח und seine Derivate. — W. Bacher : Ein alter Kunstausdruck der jüd. Bibelexegese זכר לדבר. — Zeydner : Kainszeichen, Keniter u. Beschneidung. — Schwally : Ueber einige palästinische Völkernamen. — Kittel : Cyrus und Deuterojesaja. — Cheyne : Gen. 6, 14, Gopher Wood. — Kittel : Ein kurzes Wort über die beiden Mandelkern' schen Concordanzen.

4. *Notes et extraits divers.*

= = *La propagande juive aux environs de l'ère chrétienne et le culte du Dieu suprême* (θεός ὕψιστος). — M. Emil Schürer, le savant historien des Juifs aux environs de l'ère chrétienne, vient de publier une monographie extrêmement intéressante sur les « Juifs de la région du Bosphore et les confréries de σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον dans ces pays » (*Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der* σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον *ebendaselbst*, dans *Sitzungsberichte der k. preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin*, Berlin, 1897, in-8° de 26 p.) M. Franz Cumont a ajouté de nouvelles preuves à l'appui des conclusions de M. Schürer (*Hypsistos*, Bruxelles, 1897, 15 p. + une planche, supplément à la *Revue de l'instruction publique en Belgique*). Résumons ces conclusions et les additions de M. Cumont : Au commencement de l'ère chrétienne, comme le prouvent des inscrip-

tions découvertes dans la Russie méridionale, il existait dans le royaume du Bosphore une puissante colonie juive, qui exerça une action profonde sur la religion du pays. De nombreuses confréries, sans s'astreindre à se conformer aux pratiques de la vie juive, avaient adopté le culte exclusif du Dieu suprême θεὸς ὕψιστος (= אל עליון; remarquer, à ce propos, l'emploi presque abusif que Ben Sira fait de cette appellation divine). Cette action dépassa le Pont et s'étendit dans tout l'Orient, la péninsule des Balkans, à Rome même. Peut-être le nom de θεὸς ὕψιστος n'était-il que la transformation de *Zeus hypsistos*. Mais ce changement lui-même a dû s'opérer sous l'influence de la religion juive; il est l'œuvre des σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον. Des communautés adorant Dieu sous ce nom persistèrent jusqu'à la fin du IVe siècle et se continuèrent dans la secte des *Hypsistariens*, répandus, entre autres, en Cappadoce, secte où, suivant le témoignage des Pères de l'Eglise, des éléments helléniques se mêlaient à des traditions juives. L'existence de ces confréries fut un point d'appui solide pour le développement du christianisme naissant, qui fit ses premiers progrès dans cette région. — M. Cumont cite, entre autres inscriptions relatives à ce sujet, une dédicace à θεὸς ὕψιστος ἐπήκοος (trouvée en Serbie); elle provient d'un thiase (confrérie) consacré à Sabazius. Cette divinité phrygienne avait donc reçu le nom de celle des Juifs. L'identification était d'autant plus séduisante que Sabazius rappelle Sabaot. M. Cumont explique ainsi le fameux passage de Valère Maxime disant qu'en 139 « Judæos qui Sabazi Jovis cultu Romanos inficere mores conati erant repetere domas suas coegit ». Sabazi, ici, veut dire Sabaot; mais la confusion ne provient pas des Romains, ils n'ont fait que s'emparer de l'identification faite en Asie mineure, où les Juifs étaient nombreux. — Avec les progrès du christianisme, les prêtres païens de l'Asie mineure se tournèrent vers ces confréries et leur empruntèrent l'idée du *theos hypsistos*, qu'ils fondirent avec celle de leur divinité particulière. Plusieurs oracles montrent ce synchrétisme. Ainsi, celui que rapporte Macrobe d'après Cornelius Labien (IIe siècle) et que M. Cumont considère comme authentique. Ἰάω, identifié à Zeus, Hadès, Hélios et Dionysos, y est proclamé le Dieu suprême. Un autre ouvrage du IIe siècle, χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν θεῶν, contient une série d'oracles analogues. Le dieu déclare que trois hommes seulement ont obtenu de voir Dieu face à face, Hermès Trismegiste, Moïse et Apollonius de Tyane; il n'y a qu'un Être suprême, dont le nom ne peut être prononcé, ἄρρητος, qui doit être honoré en tous lieux et qui connaît toutes nos actions et nos pensées. Les autres divinités sont ses serviteurs et sont les intermédiaires entre lui et les hommes. Ailleurs, il enseigne l'immortalité de l'âme et la vie future. Ensuite, il dit : Le Très Haut est le dieu suprême, éternel, créateur et conservateur auquel chacun, quelles que soient ses croyances particulières, doit rendre hommage. M. Cumont dresse, ensuite, une liste complémentaire des localités où les inscriptions révèlent l'existence du culte d'Hypsistos : Cerdilium (Macédoine), Mytilène (Lesbos), Brousse, Sinope, Tralles, Coula (Lydie), Sari-Tsam (Lydie), Hiérocésarée, Nacoleia (Phrygie), Termessos (Pisidie), Golgos (Chypre), Beyrouth. (M. Cumont cite une invocation magique, publiée par Wessly, *Griech. Zauberpap. von Paris u. London*, p. 128, 47 : ἐν ὀνόματι τοῦ ὑψίστου θεοῦ σαμάφρηθ. Il voudrait voir dans ce dernier mot *samas* « soleil ». C'est tout simplement *schem hamephorasch* « le nom ineffable ». M. Schwab l'a reconnu dans son *Vocabulaire de l'angélologie*.)

= = *La gueniza du Caire.* — Les trésors si précieux rapportés du Caire par notre excellent confrère M. Schechter commencent à être livrés au public. M. Schechter a déjà publié dans le *Jewish Quarterly Review* (janvier 1898) le chapitre de l'*Ecclésiastique* relatif à Simon le grand-prêtre. Nous croyons savoir que les autres fragments de cet ouvrage ont déjà été déchiffrés et envoyés à l'impression. Le savant anglais continuera d'insérer dans la même Revue d'autres documents provenant de ce fonds. D'autre part, M. Burkitt, comme on l'a vu plus haut, a publié les palympsestes contenant des fragments de la traduction grecque d'Aquila du livre des Rois. M. Abrahams a reproduit les variantes fournies par une Haggada trouvée dans ce dépôt. Chose curieuse, dans cet amoncellement de pièces de toute nature se trouvait un morceau d'un poème français, emporté sans doute par un des rabbins qui partirent pour la Palestine au commencement du XIIIe siècle. Ce fragment a été édité par M. E. Braunholtz, dans la *Zeitschrift für romanische Philologie*, XXII, p. 91 (*Fragment einer Aliscanshandschrift*).

= = Le *Bulletin de Correspondance hellénique*, janv.-août 1897, contient, p. 47, la copie d'une inscription trouvée à Tafas, en Syrie. Elle orne une longue pierre formant le linteau d'une porte et est ainsi conçue :

Ἰάκωβος καὶ Σεμουήλος καὶ
Κλημάτιος πατὴρ αὐτῶν
τὴν συναγωγὴν οἰκοδόμησ[αν].

Ces noms de Jacob et de Samuel paraissent bien juifs. Par contre, celui de Clématios ne s'est pas encore rencontré, à ma connaissance, dans l'onomastique post-biblique. Peut-être est-ce celui d'un prosélyte.

= = La librairie Clark, d'Edimbourg, publie le premier volume d'un Dictionnaire de la Bible, *A Dictionary of the Bible* dealing with its language, literature and contents, including the biblical theology. La direction en a été confiée à M. James Hastings, assisté de MM. John A. Selbie, Davidson, Driver et Swete. Le spécimen que nous avons sous les yeux montre que ce dictionnaire, d'un format commode et enrichi d'illustrations, rendra de grands services. Il formera 4 volumes de 900 pages.

= = On vient de commencer l'impression d'une traduction de la Bible qui sera l'œuvre collective des rabbins français.

= = En rendant compte de l'apparition de l'*Hebräische Bibliographie* de M. H. Brody (*Revue*, XXXII, 308), nous protestions contre la prétention de l'éditeur déclarant que la bibliographie hébraïque n'a pas d'organe. Nous citions, pour prouver le contraire, plusieurs périodiques qui peuvent, sous ce rapport, entrer en comparaison avec le nouveau recueil. Dans cette liste nous avons oublié de comprendre l'*Orientalische Bibliographie* de M. Lucian Scherman. Cette revue, qui paraît tous les six mois à Berlin, contient le dépouillement le plus exact et le plus complet de tous les ouvrages et articles relatifs aux Juifs. Les matières sont classées sous des rubriques très intelligemment choisies. Sous chaque titre d'ouvrage sont mentionnés les divers comptes rendus qu'ils ont provoqués. Un index détaillé contribue à rendre cette publication des plus utiles aux savants.

= = M. Kayserling continue à dresser, dans les *Jahresberichte der Ge-*

schichtswissenschaft, le tableau de la littérature de l'année sur le Judaïsme après la destruction du temple. C'est un autre instrument de travail des plus précieux.

= = La Société *Ahiasaf* continue le cours de ses publications intéressantes. Elle a fait paraître, en 1897 : 1° la traduction hébraïque de l'excellent ouvrage de M. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden während des Mittelalters* ; 2° une histoire de la théologie juive par Simon Bernfeld ; 3° l'autobiographie de Jacob Emden (יעבץ), publiée par David Kahna ; 4° « Zunz » par P. Rabbinowitz ; 5° la traduction du *Jérémie* de Lazarus, par Brainin ; 6° דברי הימים לבני ישראל Histoire populaire des Israélites, par M. Braunstein ; 7° תולדות עמי המזרח הקדמונים Histoire de l'Orient, traduction de l'ouvrage de M. Maspero, par Ludvipol ; 8° ספרות ישראל, traduction de l'ouvrage de M. Steinschneider *Jüdische Literatur*, par Malter.

= = La Société *Touschia* ne ralentit pas non plus son activité, elle a publié, entre autres, deux histoires populaires des Juifs, תולדות היהודים, par Jacob Fränkel, תולדות עם ישראל, par A.-S. Rabinowitz (qu'il ne faut pas confondre avec le traducteur de l'Histoire des Juifs de Graetz).

= = Notre savant collaborateur, M. David Kaufmann, a extrait, pour la *Byzantinische Zeitschrift*, de la si curieuse chronique d'Ahimaaç tous les renseignements qui intéressent les études byzantines (*Byzant. Zeitschr.*, 1897, p. 100 et suiv. : *Die Chronik des Achimaaz über die Kaiser Basilios I u. Leon VI*).

= = M. Louis Brandin, ancien élève de l'École des Chartes, a soutenu avec succès une thèse sur les *Loazim de Gerschon ben Juda*. Il a identifié cent vingt-deux de ces gloses ; quelques-unes au nombre de six sont restées indéchiffrables. Il a étudié également le ms. hébreu 302 de la Bibliothèque nationale, qui renferme un glossaire hébreu-français, composé après 1288. Le dialecte est celui de Troyes.

= = *Der Urquell*, cette excellente Revue de *folk-lore* dirigée par M. F.-S. Krauss, contient dans chaque numéro des notices intéressant le judaïsme. Dans le n° 3-4 de l'année 1897, nous relevons une bien jolie légende de la pauvreté (*De Maisse vün Dalles*), publiée par M. J. Ehrlich : Un pauvre Juif avait six petits enfants. Obligé de quitter son logement (sei Dire), il prend ses quelques hardes (seine pur Schiwre Kejles), les met sur une charrette avec ses enfants. Mais, s'apercevant qu'il a oublié quelque chose dans son logement, il y retourne. Quand il revient à la voiture, il y trouve un enfant de plus, qui est nu-pieds. Le pauvre homme lui dit : Qui es-tu et que veux-tu ? Je n'ai déjà pas à manger pour mes enfants, faut-il que je te nourrisse aussi ? — Je suis le Dalles (la pauvreté), je vais avec toi dans ton nouveau logement. — Pour mes péchés (Chetuïm), s'écrie le pauvre Juif, pourquoi ne vas-tu pas plutôt chez le riche (den Kutzen) qui demeure dans l'autre rue, que de t'attacher à un malheureux Juif comme moi ? — Je préférerais aller chez le riche, mais je n'ai pas de souliers et j'aurais honte d'aller chez lui nu-pieds, car il me mettrait à la porte. « Pour me libérer (pattern) du Dalles, se dit en lui-même le pauvre Juif, il faut tout faire ». Il prend donc vite sa lampe, va la vendre et achète des souliers pour le Dalles. « Tiens, voilà une paire de souliers, mets-les tout de suite et va-t'en chez le riche. » Le Dalles essaie les sou-

liers, mais ne peut les entrer : « Ils sont trop petits pour moi ! — Schma Jisrul, crie le Juif, que faire maintenant : je n'ai plus de lampe, et le Dalles est toujours là? » Il se saisit de deux couvertures du lit, mais cette fois prend la mesure des pieds du Dalles et va lui acheter des souliers. Ils sont encore trop petits. Et pour ne pas faire entrer le Dalles dans sa nouvelle demeure, il vend successivement tout ce qu'il a. Plus il faisait, et plus le Dalles grandissait : aucune chaussure ne lui allait. Et le pauvre Juif ne put se délivrer du Dalles tout le temps qu'il vécut. Le malheureux est mort depuis longtemps, mais le Dalles vit toujours; il marche toujours nu-pieds ; voilà pourquoi il a honte d'aller chez les riches et reste chez les pauvres gens. — Cette légende, recueillie chez les Juifs de Bohême, rappelle le proverbe talmudique : « La pauvreté marche derrière le pauvre. » — Le même numéro contient une variante bohémienne du *mooz tsour yeschouosi*, dont l'air et les paroles s'écartent de celui de l'Alsace, par exemple; des proverbes espagnols recueillis chez les Juifs de Tatar-Bazardjik. — Dans le numéro suivant, figure un recueil de proverbes et de locutions des Juifs de Moravie, Bohême et Hongrie, par le regretté Edouard Kulke, le romancier populaire des Juifs d'Autriche-Hongrie.

= = Dans la *Revista critica* de historia y literatura espânolas, portuguesas è hispano-americanas (2e année, 1897, n° 5-6), M. M. Schiff rend compte de la découverte d'une traduction espagnole manuscrite du « Guide des égarés » de Maïmonide.

= = *Les Pastoureaux et la Conspiration des Lépreux.* — M. P. Lehugeur, dans sa belle *Histoire de Philippe le Long* (Paris, Hachette, 1897), n'a pas manqué de consacrer un chapitre aux souffrances qu'eurent à subir les Juifs pendant les douloureuses années 1320 et 1321. Nous le louons fort d'avoir expliqué les persécutions dirigées alors contre eux par le vent de folie superstitieuse qui soufflait alors. « Ces âmes désaccordées, d'où se retire la foi primitive, et où ne pénètrent pas encore la religion de la patrie et le culte de la science, sont remplies de ténèbres et peuplées d'hallucinations. On ne parle que de prophéties sinistres, de Gog et de Magog, du déchaînement de l'Antechrist. Tous les maux ont alors des causes surnaturelles : la guerre, la famine, la misère, tout fléau est mis au compte du diable, de Saturne, de Jupiter, ou de « l'estoille comète...., signe du ciel qui plusieurs jours, à la nuitée, fut veue, dénonçant le détriment du roiaume de France »... La croyance aux sorts et aux « voults » ou envoutements paraît générale. » — C'est au milieu de cette misère physiologique et intellectuelle que naissent les folies populaires. « Les Pastoureaux de 1320 sont des paysans, surtout des bergers et autres « menues gens » ; la plupart ont moins de vingt ans. ...Ce sont des illuminés qui ont soif de combats, d'aventures et d'extravagances. ...Mais, comme toujours, les naïfs à idée fixe sont exploités par des « trufeurs », c'est-à-dire par des meneurs sans scrupule, particulièrement par un prêtre interdit, « qui a été dépouillé de son église à cause de ses méfaits » et par un moine défroqué, déserteur de l'ordre de Saint-Benoît. Les vrais croisés, les mystiques rêveurs sont noyés dans le flot louche des malfaiteurs de droit commun, des gens sans foi ni loi, sans feu ni lieu, ribauds, routiers, rôdeurs et bandits qui ne cherchent qu'à assouvir leurs haines et leurs passions mauvaises ; les mystiques sont conduits par des mystificateurs... Enhardis par l'impunité...., ils se répandent en Languedoc, au

nombre d'au moins 40,000 ;... leur folie furieuse s'attaque de préférence aux Juifs : bergers et bandits rivalisent de cruauté envers ces parias que personne n'ose défendre : les Juifs périssent en foule. Le massacre de Verdun-sur-Garonne est resté célèbre... Partout ils ont pour complice la populace, parfois le peuple et la bourgeoisie, tous ceux qui applaudissent au massacre des Juifs ou qui craignent l'impopularité s'ils font mine de les protéger. A Albi, les consuls essaient d'arrêter le flot aux portes de la ville, mais les Pastoureaux forcent le passage en criant qu'ils viennent tuer les Juifs ; la populace les accueille comme des amis et comme des frères (*laeto vultu*) « par amour du Christ contre les ennemis de la foi ». A Lézat, les consuls font cause commune avec les Pastoureaux. Il arrive même à des officiers de s'associer au fanatisme populaire. Ce fut seulement dans la sénéchaussée de Carcassonne qu'on parvint à les arrêter. Le peuple refusa, comme partout, de se joindre au sénéchal pour défendre les Juifs détestés, mais le sénéchal, aidé du camérier du pape et par le clergé, put réunir des hommes d'armes en nombre suffisant. » — Nous parlerons, dans le prochain numéro, du paragraphe consacré à la Conspiration des Lépreux.

= = Le *Boletin* de l'Académie royale d'histoire de Madrid n'est plus si riche qu'autrefois en études relatives aux Juifs d'Espagne. Nous n'avons à relever, depuis juillet 1896, que de courtes notices de l'éminent R. P. Fidel Fita sur la communauté de Belorado (octobre 1896), de M. Narciso Hergueta sur *la Juderia de San Millan de la Cogolla y la batalla de Najera* (juillet-septembre 1896), de M. le marquis de Monsalud sur la synagogue de Saragosse (janvier 1898), de M. Ramon Alvarez de la Branca sur la synagogue de Bembibre et les Juifs de Léon (février 1898).

= = Depuis 1897 paraît à Drohobycz (Galicie) une Revue hébraïque intitulée ציון Zion, hebräische Monatsschrift für die Wissenschaften des Judenthums, hrsgg. von A.-H. Zupnik (abonnement, 7 francs).

= = Depuis 1896 paraît à New-York une Revue mensuelle, rédigée en hébreu, נר המערבי, et dirigée par M. S.-B. Schwarzberg. Ce recueil contient principalement des articles de fantaisie, poésies, nouvelles, etc. ; il fait une place aussi aux études historiques. Nous n'avons pas à en apprécier la valeur.

ISRAEL LÉVI.

KÖNIG (Eduard). **Historisch-comparative Syntax der hebraïschen Sprache.** Leipzig, Hinrichs, 1897 ; in-8° de x + 721 p.

En publiant la Syntaxe de la langue hébraïque, M. König, professeur à l'Université de Rostock, a achevé sa grande grammaire, dont le premier volume avait paru en 1881 et le second en 1895. Cette [illegible]ème partie est d'autant plus importante que la syntaxe [illegible] dans les grammaires de Böttcher, Olshausen et Stade. Les [illegible]s d'Ewald et de Gesenius contiennent, il est vrai, une

syntaxe ; mais la première a beaucoup vieilli, et la seconde est plutôt destinée aux étudiants qu'aux savants. M. König a donc comblé une véritable lacune ; et tous les sémitisants lui seront reconnaissants d'avoir entrepris et mené à bonne fin une tâche des plus longues et des plus difficiles.

La Syntaxe de la langue hébraïque a 620 pages (index non compris), et cependant M. König a consacré moins de place que dans la morphologie à la discussion des théories grammaticales. Il a dû souvent se contenter d'indiquer les idées qu'il rejette sans donner les arguments sur lesquels on les a appuyées. M. König a toutefois examiné attentivement ces arguments avant de se décider pour l'une ou l'autre opinion ; une ligne est parfois, chez lui, le résumé de minitieuses recherches préliminaires. On trouve dans le présent ouvrage des renvois à une foule de livres, de dissertations et d'articles de Revues ; la *littérature* syntactique y est, à peu de chose près, complète.

Dans la Syntaxe, M. König fait preuve, en général, de la même sûreté de jugement qu'on apprécie dans les volumes antérieurs, et de la même indépendance vis-à-vis des grammairiens et exégètes anciens et modernes. C'est ainsi que (§ 329 *i*) M. König maintient avec raison l'explication de שוב שבות par « ramener un retour », au lieu de « ramener la captivité », interprétation défendue encore récemment. Cependant M. König nous paraît pousser trop loin la défiance à l'égard des théories nouvelles. Par exemple, quand M. K. discute (§ 191 *d-f*) les exemples du futur en *é*, énumérés par M. Barth, il trouve seulement possibles ceux que nous jugeons certains, et n'admet pas ceux que nous trouverions possibles. L'absence du *hifil* dans la plupart des verbes à futur *é* n'a pas été assez soulignée par M. König.

M. König s'est efforcé de ranger dans un ordre rationnel les questions dont il avait à s'occuper, et il a fait rentrer les phénomènes syntactiques dans des catégories aussi générales que possible. Ainsi, l'emploi du *lamed* devant le complément direct se trouve, non pas au chapitre des prépositions, mais à celui du complément direct. Cette innovation déroute peut-être au premier abord ; mais à la réflexion, elle paraît très justifiée, parce qu'il importe de trouver ensemble les différents procédés à l'aide desquels le langage a indiqué le complément direct. En effet, ces procédés n'ont pas été employés simultanément, ils ont été plus ou moins usités selon les périodes de la langue hébraïque ; c'est ce dont on ne pourrait se rendre compte si les signes du complément direct étaient traités dans des chapitres différents. Il est, d'ailleurs, très facile, avec les index, de retrouver les divers emplois du *lamed*.

Ce qu'on ne saurait trop admirer, c'est la richesse des matériaux réunis par M. König et l'énorme force de travail qui a été nécessaire pour les mettre en ordre. Tous les passages bibliques intéressants au point de vue syntactique ont été cités, et, grâce à de copieux in-

dex, l'ouvrage de M. König forme le commentaire syntactique le plus bref et le plus complet de la Bible. Par là, le professeur de Rostock a rendu un très grand service, non seulement à la philologie sémitique, mais encore à l'exégèse biblique, et la *Syntaxe* sera consultée avec fruit par les commentateurs des Ecritures.

Nous donnons ici un certain nombre d'observations faites au courant d'une lecture, forcément superficielle, de la Syntaxe. Le livre de M. König est fait, avant tout, pour être consulté, et, pendant longtemps, il servira de base aux études relatives à la syntaxe hébraïque. Aussi, les quelques critiques que nous apportons ici ne doivent-elles être considérées que comme une faible contribution à l'œuvre colossale si vaillamment et si patiemment exécutée par M. König.

§ 30. Traduire נטשת עמך par *tu as abandonné ta nationalité*, c'est faire entrer dans la Bible une idée bien moderne. Il faudrait tout au moins, דרכי עמך, et l'on ne dit pas à un peuple : *ton peuple*. Il est plus vraisemblable que נטשתה se rapporte à Dieu, et בית יעקב peut être une dittographie des mêmes mots à la ligne précédente.

§ 191 *c*. Les Masorètes n'ont certainement pas pensé au futur impératif dans les nombreux passages où le verbe יסף a un *é*. Ils ont mis cette voyelle parce que la tradition le voulait ainsi. S'ils ont parfois mis un *i* (même sans *yod*), c'est qu'ils ont aussi subi l'influence du bas-hébreu, qui emploie יסף au *hifil*. La tradition, pour ce verbe, n'était sans doute pas uniforme, comme cela est arrivé pour d'autres mots. — De même (§ 191 *g*), pour לא תחוס, il n'est pas sûr que les ponctuateurs aient voulu mettre le futur pour l'impératif. On doit noter que תחוס est toujours suivi de עין. La substitution de *ô* à *oû* peut avoir une cause phonétique.

§ 194. M. König pense que le ton *milleél* de mots comme וַיָּקָם doit s'expliquer ainsi : « La syllabe qui marque le sujet de l'action tendait à se faire ressortir, et elle a pris le ton quand les conditions phonétiques s'y prêtaient, à savoir lorsque cette syllabe était ouverte. Par analogie, on a étendu cette accentuation de la syllabe ouverte aux formes וַיִּנָּחֶם, וַיְבָרֶךָ. » Mais n'est-il pas plus simple de dire que, lorsqu'une forme verbale se termine par deux syllabes dont la première est ouverte et la seconde fermée, la syllabe ouverte tend à prendre le ton. Il est inutile de rechercher si la syllabe ouverte exprime le sujet ou non. La cause phonétique se suffit à elle-même sans qu'une raison psychologique ait à intervenir. Quant à la première personne וָאָקָם, le ton *millera* doit plutôt s'expliquer par la présence de deux syllabes ouvertes que par la force de la gutturale א, qui ne fait pas plus ressortir le sujet que la consonne ת ou ר. D'ailleurs, l'orthographe presque constante וָאָקָם, au lieu de ואקום, prouve qu'on a pendant longtemps prononcé וָאָקָם. D'une manière générale, les causes mécaniques et les raisons phonétiques valent mieux que les causes finales et les raisons psychologiques.

§ 209 *d*. M. K. aurait pu ajouter bien des exemples de *hifil* avec lesquels on sous-entend un complément direct, d'autant plus que la théorie des causatifs directs, c'est-à-dire des *hifil* exprimant une action qui a pour objet la personne même qui agit, ne satisfait guère l'esprit. On n'aperçoit pas la différence entre les causatifs directs et les réfléchis. Si l'on admet, au contraire, qu'avec un certain nombre de causatifs le complément direct est sous-entendu, on peut croire qu'il en est de même des autres *hifil* intransitifs. Le souvenir du complément direct primitif a pu s'oblitérer. En tout cas, on regrette de ne trouver ni dans la première partie de la Grammaire, ni dans la Syntaxe, les *hifil*, tels que היטב, הרע, השחת, החזק. Pour les trois premiers, il faut sous-entendre דרכו, pour le dernier ידו. Une énumération complète des *hifil* intransitifs eût été utile.

§ 231 *a*. La comparaison de עָצְבִּי avec שָׁכְבָךְ laisse à désirer. En effet, le *daguesch* du second mot est nécessaire, parce qu'on ne peut maintenir de *scheva* mixte devant un autre *scheva* (cf. I, p. 131).

§ 236 *a*. M. König paraît croire que צעקים (Gen., IV, 10) est l'attribut de קול (cf., § 349 *e*). En réalité, צעקים qualifie דמי et est employé attributivement (accusatif d'état). Avec קול on sous-entend נשמע. D'ailleurs, קול n'est jamais le sujet d'un verbe signifiant dire ou crier.

§ 248 *k*, note 2. Il est possible que להט (*Ps*., CIV, 4) soit pour להטת, et que le ת soit tombé après le ט. De même (§ 251 *i*) ממרט pour ממרטת (I Rois, VII, 45). Le ת est peut-être tombé devant le ט du mot suivant dans מצהב (Esdras, VIII, 27).

§ 251 *f*. Le mot עת n'est pas masculin dans Is., VIII, 23, car הראשון n'est pas l'épithète de כעת, qui est ici l'équivalent de כי אז ou כי עתה (v. l'article très judicieux de Kohler, dans Geiger, *Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, VI, p. 21).

§ 251 *i*. Rien ne prouve que קלל soit un adjectif ; c'est sans doute un substantif, complément de נחשת.

§ 255 *a* et *g*. פשתה, חטה, שערה désignent, selon nous, le lin, le froment, l'orge en tant qu'*espèces*, tandis que פשתים, חטים, שערים les désignent en tant que matières. C'est pourquoi la forme du singulier est plus usitée dans les énumérations que la forme en ים.

§ 261 *a* et suiv. M. K. voit dans les nombreux *pluralia tantum* de l'hébreu des pluriels d'*extensité* et d'intensité, mais il n'explique pas pourquoi ces pluriels n'ont pas de singulier. Ensuite, un pluriel ne peut marquer l'extensité ou l'intensité que par rapport à un singulier ; mais si celui-ci n'existe pas, le pluriel n'indique plus rien de particulier. Enfin, il serait intéressant de savoir pourquoi certains noms sont usités au singulier en poésie et au pluriel en prose, comme שָׁלוֹם, שִׁלּוּמִים, tandis que, pour d'autres, c'est l'inverse, comme מוֹצָא, מוצאות, נדבה, נדבות.. Là aussi les explications psychologiques sont sujettes à caution.

§ 321 *f*. La ponctuation אַשְׁרֵי, avec *méteg*, est probablement

fausse ; même si le שוא était mixte et remplaçait une voyelle, il ne faudrait pas de *méteg*. אַשְׁרֵי, d'ailleurs, n'est pas un vrai pluriel.

§ 325 *c*. M. K. s'efforce d'expliquer le קמץ de הנך et הנם par l'analogie de לָךְ. Mais le קמץ ne présente pas la moindre difficulté, puisque *a* est la voyelle primitive du *noun* de הִנֵּה, pour *hinna* (= *inna*, en arabe). Ce qu'il s'agirait d'expliquer, c'est le changement de *a* en *é* dans הִנֵּה (cf. זֶה pour *zâ*), comme dans le suffixe ־ֵךְ des noms.

§ 325 *g* et 352 *o*. Il est bien plus naturel de rapprocher אין de l'arabe *ayna* « où ? » et de le rattacher à la particule interrogative אֵי, que d'en faire un prétendu substantif signifiant « disparition ». Le changement de אַיִן en אֵין ne prouve absolument rien, et, au contraire, puisque אֵין s'emploie même après le substantif, il ne peut être un état construit.

§ 334 *f*. Comme exemple de désaccord apparent entre le substantif et l'adjectif נפש חיה est mal choisi, car חיה est un substantif et נפש est à l'état construit. Sur les nombres ordinaux après יום, voir *Revue*, t. XXXI, p. 279.

§ 339 *r*. On n'aperçoit pas la difficulté phonétique qui empêcherait absolument de faire dériver כָּל עמת de כְּלֶעמת. D'abord, le changement de כְּלֶ en כָּל n'a rien d'extraordinaire, surtout si l'on prononçait *koul* comme en syriaque. Ensuite, כל עמת a pu subir une double influence analogique, celle de l'araméen כָּל קבל et celle du mot כָּל « tout ». Le fait que עמת et קבל ne se rencontrent pas sans la préposition ל est un argument qui a quelque poids et qu'il n'aurait pas fallu passer sous silence.

§ 348 *z*. Comment la brachylogie peut servir à expliquer le désaccord entre מברכיך et ברוך, c'est ce qu'on comprend difficilement. De plus, le parallélisme de מקללך avec מברכיך est très significatif. M. König objecte à ma théorie, qui fait intervenir l'analogie des suffixes du pluriel, qu'il y a des centaines de mots qui ont conservé le suffixe du singulier. Mais tous ces mots sont-ils dans les mêmes conditions phonétiques et analogiques que מברכיך ?

§ 349 *b*. Le masculin dans כל מלאכה לא יֵעָשֶׂה n'a pas pour cause le mot כל ; mais יעשה est impersonnel et כל מלאכה en est le complément direct, d'après le § 108. Il en est de même pour מי נדה זֹרַק (§ 349 *g*).

§ 350 *a*. Dans משמני ארץ יהיה מושבך, le sujet est מושבך et l'attribut משמני ארץ. De même dans נקדים יהיה שכרך, c'est שכרך qui est le sujet et נקדים l'attribut. Le verbe s'accorde donc avec son sujet.

§ 365 *d*. D'après M. K., ma supposition que *qatal* avec le ton sur la première syllabe était un imparfait et avec le ton sur la deuxième, un parfait, serait indémontrable et inutile. Or, cette supposition n'est pas inutile, car elle explique d'une manière très simple le

double emploi de la forme *qatal*, tandis que M. K. est obligé de recourir à la prétendue analogie de la forme *yaqtul*. Parce que *yaqtul* s'employait pour le futur et le passé, on aurait, par amour de la symétrie, donné deux significations opposées à *qatal*. Ensuite, mon hypothèse n'est pas indémontrable, puisque je me suis appuyé, pour l'émettre, sur la différence de ton entre קָטַלְתִּי et וְקָטַלְתִּי, sur la forme assyrienne *ipaqqid* et l'éthiopien *yefaqed*.

§ 370 *g*. Au lieu de croire que la coordination des verbes parallèles a précédé la construction asyndétique (sans conjonction) de ces mêmes verbes, par exemple dans שכב כרע נפל, c'est cette dernière construction qui paraît primitive. On a, en arabe, un cas analogue dans la suppression du *vav* entre les synonymes. Les verbes parallèles conservant la même forme dans la construction asyndétique, on comprend qu'ils aient reçu plus tard la conjonction *vav*, sans modifier leur forme, et aient ainsi favorisé la substitution du *vav* coordinatif au *vav* conversif.

§ 387 *e*. Sur כעת חיה, voir *Revue*, t. XXVIII, p. 285.

§ 398 *a*. Dans זה החלם, le sujet est החלם et זה est l'attribut, exactement comme dans זאת התורה, c'est זאת qui est l'attribut התורה le sujet. החלם n'est donc pas un infinitif attributif.

§ 399 *d*. Il est difficile de croire que נכה soit l'infinitif *piel*, car le *piel* de ce verbe est peu usité, et il faudrait נכות. Il est bien possible qu'il faille corriger נכה en [לכה[ות ; conf. I Sam., III, 13.

M. K. est moins familiarisé avec la littérature rabbinique qu'avec la Bible. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait laissé échapper quelques inexactitudes dans l'interprétation de la Mischna ou dans les citations des écrivains juifs du moyen âge :

§ 82. Dans פאה מאחת (*Péa*, III, 1), מאחת ne qualifie pas פאה, mais est le complément de נותן et se reporte à מלבנות התבואה.

§ 206 *b*. Le texte d'Ibn Ezra porte דרך מוסר et non ד' חוסר. Il faut traduire מוסר (= arabe *'adab*) « bonnes manières » plutôt que « modestie ».

§ 209 *a*. L'arabe *muta'addin* aurait été hébraïsé par Aboulwalid en מתעבר. M. K. a, sans doute, voulu dire : par le traducteur d'Aboulwalid, Juda ibn Tibbon, car Ibn Djanah lui même a écrit en arabe; il aurait mieux valu, d'ailleurs, citer le texte original du *Louma'* que la traduction ; cf. § 210 *b*.

§ 251 *e*. La ponctuation du mot דְּרוּכוֹת n'a rien de certain. Je lirais plutôt דָּרוֹכוֹת, pluriel de דָּרוֹךְ, car la forme קָטוֹל, avec קמץ invariable, s'emploie en araméen pour les noms de métier.

§ 253 *c*. Le commentaire de Daniel, attribué à Saadia, n'est pas du Gaôn, mais d'un disciple de Raschi. Le pseudo-Saadia et Ibn Ezra ayant expliqué le mot ונכשלו au verset 33, il n'y avait pas de raison pour y revenir au verset 44. La supposition que les commentateurs auraient passé sous silence la défection des Israélites n'est donc pas justifiée.

§ 284 *n*. Quel rapport y a-t-il entre l'emploi du כ pour le génitif et les mots חכמים לר' עקיבא? לר' עקיבא est le complément du verbe מודים.

§ 289 *m*. Le *lamed* de לימות המשיח ne marque pas le complément direct, mais a son sens ordinaire de *pour*. La phrase elliptique כל ח' להביא לימות המשיח doit être traduite ainsi : Le mot כל vient ajouter (l'obligation de mentionner la sortie d'Egypte) *pour* les temps messianiques.

§ 329 *t*. Nous ne comprenons pas bien ce que signifie la phrase : « Dans l'hébreu postérieur on trouve אם שמוע (*Berachot*, II, 2) ». Les mots והיה אם שמוע reproduisent simplement le texte biblique et servent de titre pour le paragraphe tiré de Deut., XI, 13-21. On ne voit pas davantage ce que vient faire la citation מוסף יסף. Ces deux verbes forment deux propositions distinctes et n'ont pas la même racine.

§ 334 *r*. Si הרע dans עין הרע était un adjectif, il faudrait הרעה. On doit lire עֵין à l'état construit. — רוח הקדוש (*Yeçira*, I, 9) est une faute pour רוח הקודש.

§ 345 *c*. הֵנֵץ (*Berachot*, I, 2) est une lecture fautive pour הָנֵץ, qui est l'infinitif. On doit lire aussi תָּנֵץ (*Ibid.*, III, 5).

§ 387 *r*. Il est probable que קודם est la préposition araméenne קֳדָם, et que la lecture traditionnelle קוֹדֶם est erronée. Le *vav* peut très bien représenter le *hatâf qemâs*.

§ 399 *v*. Les formes לישא, לישול, etc. sont bien l'infinitif des verbes נשא et נטל précédé de la proposition ל. L'infinitif se modèle en hébreu rabbinique sur le futur. Déjà dans la Bible on aperçoit cette tendance, car les verbes qui ont pour deuxième radicale une des consonnes בגדכפ"ת prennent souvent un *daguesch qal* à l'infinitif précédé de la préposition *lamed*, par exemple לְסַפֵּד. L'analogie du futur a dû y exercer son influence.

§ 401 *x*. מעשה בר' גמליאל signifie : il est arrivé *à* R. Gamliel, et non pas *au temps de* R. Gamliel.

§ 409 *c*. Il faut ponctuer רַשָּׁאי, au lieu de רַשָּׂאי. L'*alef* est une simple *mater lectionis*.

En terminant, nous réitérons nos félicitations à M. König, qui, plus heureux que beaucoup d'autres, a pu voir l'achèvement de l'œuvre à laquelle il a consacré tant d'années.

MAYER LAMBERT.

SCHWARZ (Adolf), **Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur** (IV. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1896-97). Vienne, 1897, in-8° de 195 p.

Hillel fut le premier à coordonner les règles qui servent à l'interprétation du Pentateuque ; c'est lui aussi qui en fixa le nombre à sept (*Sifra*, introduction, fin ; *Tosefta Sanhédrin*, VII, fin ; *Abot di Rabbi Nathan*, 1re version, ch. 37 ; Schechter, p. 110, שבע מדות ; cf. *Tosefta Pesahim*, IV, et *Pesahim*, 66 *a*). A peu près un siècle plus tard, R. Ismaël porta ces règles au nombre de treize par l'extension de la règle du « général et du particulier » (שלש עשרה מדות, *Sifra*, introduction ; voir les citations du Talmud dans Frankel, *Darke Hamischna*, p. 19, p. 108 et s.). Eliézer, fils de José le Galiléen, qui appartenait à la génération qui suivit Ismaël, compte trente-deux règles, qui, selon toute vraisemblance, ne se rapportent pas uniquement à l'Agada (voir *Sêfer Keritout*, 3e partie ; *Sêfer Nelibot Olam*, 2, éd. Wilna, 1859 ; Reifmann, *Mèschib Dabar*, Vienne, 1866 ; Zunz, *Gottesd. Vorträge*, p. 50, 83, 86, 305, 324, et surtout 325-327). Évidemment, ce dernier nombre s'explique par l'adoption de la méthode d'interprétation préconisée par Akiba, qui a exercé une si grande influence sur ses contemporains. Si, contrairement à l'opinion de M. Bacher (*Agada der Tannaïten*, II, 293), on mettait en doute l'authenticité de la baraïta des trente-deux règles, celle des sept et des treize règles est incontestable. Pour déterminer l'âge de l'*analogie herméneutique*, dont il va être question, nous avons donc une date certaine : l'époque de Hillel.

Mais, de même que la pensée est plus vieille que la logique et la langue plus ancienne que la grammaire, ainsi l'exégèse est antérieure aux règles exégétiques. Les règles herméneutiques ne sont pas la cause, mais le produit de l'herméneutique. Il faut que les sept règles aient été déjà employées un certain temps avant qu'on en eût conscience. C'est pourquoi, quand il est dit : « Voici les sept règles que Hillel l'ancien a exposées devant les anciens de Betèra », tout critique sera forcé de reconnaître que ces règles sont antérieures à Hillel, car il n'est pas admissible que Hillel, dans l'embarras où il était de répondre à la question qui lui était adressée, ait inventé ces règles *ad hoc* ou même une seule d'entre elles. Il serait vain de vouloir trouver la date exacte de leur origine, vu l'absence de traditions permettant d'étudier l'application de ces règles herméneutiques. M. Hoffmann (*Zur Einleitung in die halachischen Midraschim*, p. 4) dit à ce propos : « Il ressort cependant de beaucoup de passages talmudiques que les règles (*middot*) sont une tradition du Sinaï », mais sans prendre trop au sérieux cette affirmation des textes talmudiques. M. Schwarz déclare (p. 2) : « On peut admettre que les règles herméneutiques ont la même ancienneté que la doctrine orale et que

particulièrement les sept *middot* de Hillel sont d'origine sinaïtique. Cette hypothèse ne pourra sans doute jamais être prouvée scientifiquement et restera probablement toujours un article de foi; toutefois, elle n'est pas en contradiction avec la science. » Reste à savoir ce qu'il faut entendre par *sinaïtique*. D'ailleurs, l'auteur paraît ne pas tenir à cette opinion, car, à la page 11, il dit textuellement que « dans les textes il n'y a absolument aucune trace de l'origine sinaïtique de l'*Issorhem* (= גזרה שוה) ». L'auteur veut, sans doute, dire que les textes ne rapportent aucune *guezèra schava* donnée comme d'origine sinaïtique, car, d'après la tradition [1], la règle elle-même a déjà été connue lors de la révélation. Comme, pour nous, la tradition commence, à vrai dire, à Hillel, attendu qu'on ne connaît guère plus que le nom des rabbins antérieurs, on peut soutenir avec confiance que les *middot* sont préhistoriques. Elles peuvent déjà avoir été employées sciemment un siècle ou deux avant l'ère chrétienne. Mais nous ne comprenons pas comment on a pu croire que ces règles auraient existé quinze cents ans avant Hillel sous ces dénominations néo-hébraïques, tout en étant attribuées à Hillel. L'étude historique ne peut partir que du moment où ces règles apparaissent dans les documents de la tradition [2]. M. Schwarz a donc eu raison de se borner à rassembler, examiner et discuter les matériaux relatifs à l'analogie herméneutique.

Au sujet de la signification du nom de גזרה שוה, l'auteur cite, p. 6, note 1, plusieurs explications, parmi lesquelles il omet celle de Reifmann (*Meschib Dabar*, p. 26), suivant laquelle גזרה est identique à גְּזֵרָה (Ez., XLI, 12; Lament., IV, 7); lui-même prend ce mot dans le double sens de *synonymie* et d'*analogie*, de sorte que גזרה signifierait à la fois *mot* et *jugement*. Or, le sens de *mot*, quoi qu'en dise Joseph Karo et Ahron ibn Hayyim, ne peut être prouvé par les documents de la tradition. En outre, il est tout à fait improbable que le même mot ait comporté ces deux sens. Il faut partir de la signification que גזרה a en araméen et en néo-hébreu. En de nombreux passages, il est employé pour désigner « la loi »; ainsi, par exemple, dans le Targoum de Genèse, XLVII, 26, et Juges, XI, 39, חק est traduit par גזרא. Le livre des Lois des Sadducéens s'appelait ספר גזרתא. Si on n'avait pas cherché dans l'expression גזרה שוה l'expression technique du procédé logique indiqué par cette règle, on s'en serait tenu à ce sens du mot, sans le rattacher artificiellement à גזרת הכתוב.

[1] *Sifrè*, Deutér., 313, éd. Friedmann, 134 *b* : יבוננהו בעשרת הדברות מלמד שהיה הדיבור יוצא מפי הקב"ה והיו ישראל מסתכלים בו ויודעים כמה מדרשים יש בו וכמה הלכות יש בו וכמה קלים וחמורים יש בו וכמה גזירות שוות בו. Par ק"ר et ג"ש il semble que ce texte veuille indiquer les sept règles de Hillel ou des treize règles d'Ismaël qui débutent par ces deux règles. Dans *Sanhédrin*, 99 *a*, par ק"ר וג"ש il est également probable qu'on a voulu désigner les sept ou les treize règles. Cf. Schwarz, 51, note 2; 50 et 87, note 9.

[2] Je présume que l'ordre de succession des règles a une signification chronologique; le syllogisme herméneutique (קל וחמר) serait donc la règle la plus ancienne, ce qui est évident *a priori*.

Partant des mêmes idées, M. S. veut trouver dans ג"ש le sens d'*Isorrhem* [1] et d'analogie. Cependant, ceci n'est pas exact, comme nous le constatons au surplus par quelques exemples de *guezera schava*, qui, pour la plupart, ont été traités ou effleurés par notre auteur ; אלא היו נכונים והיו נכונים לגזירה שוה, מה נכונים כאן לפרוש מן האשה אף והיו נכונים האמור להלן לפרוש מן האשה (*Mechilta, Bahodesch*, 3 ; Schwarz, p. 67) ; ת"ל ימים ימים נחלים נחלים לג"ש מה ת"ל לא יטמא לא יטמא (*Sifra, Schemini*, III, 3 ; Schw., 73) ; וכו' לג"ש מה לא יטמא האמור בכ"ג חייב בלא יבא וחייב בלא יטמא אף לא יטמא האמור בכ"ה חייב בלא יבא ובלא יטמא ת"ל (*Sifra, Emor*, II, 11); אינו שומע אינו שומע לג"ש מה אינו שומע האמור להלן וכו' (*Sifrè*, Deut., 243 ; Schw., 82) ; עלילות דברים עלילות דברים לג"ש מה עלילות דברים האמור להלן וכו' (*ib.*, 235 ; Schw., 82).

Il est clair que dans ces passages, l'expression לגזרה שוה signifie : « en vue d'une même décision, d'une même loi », car on ajoute aussitôt de quelle loi il s'agit [2]. Le mot ג"ש ne peut vouloir désigner la similitude des mots, car cette circonstance est déjà mise en lumière par le rapprochement des deux mots servant de point de départ. La règle en question a été nommée ג"ש parce que, dans les raisonnements où celle-ci est employée, ce mot est le terme constant et le plus caractéristique. Ailleurs encore, une raison de ce genre a déterminé la dénomination de certaines règles, comme les formules talmudiques bien connues, מגו, הואיל, מתוך, qui servent à rappeler, au moyen du terme constant et caractéristique du début, la proposition tout entière.

Dans קל וחמר, la dénomination est empruntée aux éléments de la conclusion, par exemple : מה יום טוב הקל... שבת החמורה, où un קל et un חמר sont réunis en vue de la conclusion. On peut conclure, en vue d'une atténuation, de ce qui est plus grave à ce qui est moins grave, et, pour une aggravation, de ce qui est moins grave à ce qui est plus grave : *a majori ad minus et a minori ad majus*. Le mot ק"ו n'indique pas le procédé par lequel on arrive à la conclusion, mais rappelle les éléments constituant les deux espèces de conclusions. On ne peut donc, si on veut s'exprimer avec précision, traduire ק"ו par « de ce qui est moins grave à ce qui est plus grave », comme on le fait habituellement, car on n'aurait ainsi qu'un des modes de conclusion. Il faut le traduire par : « une chose moins grave (קל) et une chose plus grave (חמר) », en d'autres termes cette règle est caractérisée par un קל et un חמר.

Tandis que par גזרה שוה on désigne le résultat et par קל וחמר les éléments de la conclusion, la dénomination de la troisième règle, בנין אב, indique en même temps l'énoncé du principe et la méthode de conclusion, car cette dénomination est empruntée à la

[1] Mot forgé par M. Schwarz pour désigner גזרה שוה dans le sens de « mots semblables ».

[2] Cf. *Sifrè*, Deut., 339 : וגזירה היא מלפני שוה בכל אדם.

phrase זה בנה אב « ceci forme une base » (*Sifrè*, Nombres, 161). Toutes les trois règles, comme les autres, sont dénommées d'après les expressions caractéristiques qui s'y rencontrent.

Après cette petite digression, revenons à la guezéra schava (ג"ש). Nous croyons que cette règle était appliquée avant d'avoir une dénomination et que le terme ג"ש a encore sa signification primitive dans les exemples cités et dans d'autres analogues. A mon avis, dans la formule : מופנה להקיש ולדון הימנו [ממנו] ג"ש (cf. Schw., 10, note 1), qui ne se trouve que dans les Midraschim de l'école de R. Ismaël (Hoffmann, *Zur Einl. in d. halachischen Midraschim*, p. 6, 44, 67), la signification primitive de cette expression se retrouve encore. Il faut, en effet, traduire ainsi : « Tel mot est superflu (ou pour mieux dire vide), mais il sert pour le comparer à un autre et en tirer *la même conclusion.* » La base de la conclusion est exprimée par le mot מופנה, l'application par להקיש ולדון הימנו, le résultat par ג"ש. Cf. *Mechilta*, *Bo*, 15 ; *Mischpatim*, I et X (plusieurs exemples sans ממנו) ; *Sifrè*, Nombres, 65 ; Deut., 249 (Schw., 83) ; *Sota*, 16 *b* שינה הכתוב ממשמעו לדון הימנו ג"ש (Schw., 79). Dans cette dernière formule, ג"ש ne peut naturellement manquer, mais dans la formule rapportée ci-dessus, ג"ש est souvent omis comme superflu. Du reste, une comparaison des diverses formules montre que les plus complètes sont les plus anciennes et les plus brèves les plus modernes. Les Amoraïm emploient déjà couramment ג"ש comme terme technique pour désigner la règle, sans se préoccuper du sens originel. C'est ce qui a décidé les méthodologues à trouver dans cette dénomination la base propre du terme de cette règle [1].

L'auteur n'a pas examiné de près si, dans des sources non judaïques, on trouve une règle pour l'interprétation de la loi analogue à l'analogie herméneutique. Joël (*Blicke in die Religionsgeschichte*, I, 29) croit que « l'exégèse halachique des Tannaïtes présente de l'analogie avec la manière dont les juristes romains procédaient vis à vis de la loi des douze tables ». En note il cite *Gaii Institutiones*, I, 165, où se trouve une déduction par analogie « qui rappelle tout à fait la גזירה שוה ». Il n'est nullement invraisemblable que, non seulement le ק"ו et ג"ש, mais aussi d'autres règles talmudiques, dont les *middot* de Hillel, d'Ismaël et même d'Eliézer ben José ne forment qu'une petite fraction, aient leurs parallèles non judaïques.

Ces questions préliminaires étant réglées, analysons la monographie si substantielle de M. Schw., afin de donner au lecteur une faible idée de la richesse des matériaux mis en œuvre et des résultats obtenus.

Ce travail se divise en trois parties. Après une introduction générale, que nous avons déja étudiée, l'auteur traite des conditions auxquelles est soumis l'*Issorhem* [2]. Elles sont au nombre de deux. La

[1] Cf. Schwarz, p. 9.

[2] Comme nous l'avons déjà dit, cette dénomination montre que pour M. Schw., גזרה שוה signifie « deux mots semblables ».

première est ainsi conçue : אין אדם דן ג"ש מעצמו (*Pesahim*, 66 *a*, et *Nidda*, 19 *b* ; j. *Pes.*, VI, 1), c'est-à-dire, d'après l'explication de Raschi, il faut que la ג"ש soit d'origine sinaïtique. M. Schw. démontre, par des éléments tirés des sources, que les Tannaïtes n'ont pas connu cette condition, énoncée seulement dans les passages ci-dessus et attribuée à Hillel, attendu qu'ils créent eux-mêmes des ג"ש et que, selon eux, deux analogies contradictoires sont conciliées par une troisième ou par un raisonnement, etc. (15-24). La deuxième condition, c'est que la guezèra schava soit מופנה « superflue », c'est-à-dire un mot qu'on puisse facilement laisser de côté[1]. L'auteur montre ensuite avec sagacité que la seconde condition est en opposition avec la première, car une analogie transmise du Sinaï ne peut être subordonnée à une condition quelconque. Si l'analogie est un procédé de logique, elle n'a pas besoin de la tradition sinaïtique ; est-elle, au contraire, une tradition du Sinaï, alors elle perd le caractère d'opération logique de la pensée, que possèdent les autres middot (p. 14). L'auteur constate, en outre, que dans toute la littérature tannaïtique, on ne trouve aucun מופנה מב' צדדים, qui ne peut donc pas dater de l'époque des Tannaïtes ; ceux-ci parlent seulement de מופנה tout court (24-28)[2].

L'auteur nous donne ensuite un lumineux aperçu des diverses manières dont la guezèra schava a été employée par les écrivains du moyen âge. Il appelle l'attention sur le fait remarquable que nulle part, dans le Talmud, il n'est fait mention de l'origine sinaïtique de la ג"ש, car dans les deux passages de *Nidda*, 19 *b*, et *Pes.*, 66 *a*, où l'on soutient la thèse אין אדם דן ג"ש מעצמו, il n'est nullement question de tradition sinaïtique. Raschi (p. 28-30) fut le premier à dire : אלא א"כ קבלה מרבו עד סיני, et cette interprétation est si bien entrée dans les esprits que même Nahmanide et Simson de Chinon la citent sous cette forme, comme si elle se trouvait dans le Talmud. En présence des difficultés qui s'élèvent dans le Talmud contre cette explication, R. Tam (p. 31) émit l'avis que ce ne sont pas les ג"ש elles-mêmes qui ont été transmises du Sinaï, mais seulement leur nombre total ; ce qui fait que des controverses ont pu avoir lieu à ce sujet. Ce serait donc le nombre des analogies qui est sinaïtique. Voici la théorie de Nahmanide (p. 33) : Les halachot reposant sur une ג"ש

[1] L'auteur aurait encore dû ajouter qu'un mot peut aussi être מופנה quand il a été choisi intentionnellement au lieu d'un autre.

[2] L'auteur est ici en contradiction avec les deux Talmud, qui prétendent que, d'après R. Akiba, la ג"ש n'a pas besoin d'être מופנה, tandis que R. Ismaël en fait une condition inéluctable. Hoffmann (*l. c.*, p. 6, notes 3 et 4 ; p. 44 et 67) prétend que l'expression מופנה להקיש ולדון ממנו ג"ש caractérise l'école d'Ismaël, le prouvant non seulement d'après j. *Yoma*, VIII, 45 *a*, et *Sanh.*, VII, 24, mais aussi d'après le langage courant des Midraschim tannaïtiques. M. Schw. (27), au contraire, dit : « Ce qui est digne de remarque, c'est que nous ne trouvons pas une seule fois dans les ג"ש employées par R. Ismaël l'expression *mouphné*. » Mais il faudrait que M. Schw. renversât toutes les preuves de Hoffmann, qui sont très solides, au lieu de les passer sous silence.

sont une tradition du Sinaï ; quant aux ג"ש elles-mêmes, il fallait préalablement les établir. On savait par tradition que telle ou telle halacha s'appuyait sur une גזרה שוה, mais on ne savait pas quels mots constituaient la ג"ש ; de là des controverses. En un mot, « il y aurait des analogies transmises par tradition, mais pas d'*isorrhèms* révélés par tradition » (p. 35). Simson de Chinon (p. 35), auteur de l'ouvrage de méthodologie *Séfer Keritout*, fait une distinction entre les ג"ש et croit qu'il y a : 1° des ג"ש traditionnelles; 2° des analogies traditionnelles ; 3° des ג"ש non traditionnelles. R. Josua ben Joseph ha-Lévi (p. 39) combine l'opinion de Nahmanide et celle de Simson. Il soutient « qu'il n'existe en tout que deux sortes de ג"ש, celles où l'analogie est traditionnelle et celles où la ג"ש seule est traditionnelle ». Les méthodologues postérieurs dépendent la plupart de ces derniers et ne méritent pas sous ce rapport d'être pris en considération.

Il résulte de ce qui précède que c'est la tradition qui est la base de la guezèra schava. Le premier qui a émis cette opinion est Raschi, suivi ensuite par tous les autres. Maïmonide a émis une opinion contraire en disant que c'est la logique qui est le fondement de la guezèra schava. Raschi et Maïmonide représentent donc ici, comme en beaucoup de questions fondamentales, des tendances diverses. Il est vrai que Maïmonide ne s'est pas prononcé directement sur la ג"ש, mais comme il ne compte pas les halachot établies au moyen des treize règles d'interprétation parmi les six cent treize Miçvot, on peut en conclure qu'il ne partage pas l'avis de Raschi. Hanania Kasès, dans son קנאת סופרים (parue en 1740), a réfuté l'opinion de Raschi. Sans qu'il eût connu Kasès, R. Mordechaï Plungian s'est également élevé contre l'opinion de Raschi dans un écrit spécial sur la guezèra schava (תלפיות, 1849). « Dans toute notre littérature méthodologique, ce sont les travaux de ces deux savants qui révèlent un vrai sens critique », dit M. Schw., et c'est à eux que notre auteur se rattache, quoiqu'il n'approuve pas la division des ג"ש ni d'autres points chez Plungian, qu'il caractérise ainsi avec beaucoup de justesse : « Il traite plutôt des גזירות שוות que de la גזרה שוה ».

Après avoir nié la provenance sinaïtique de l'analogie herméneutique, tout en maintenant fermement son caractère traditionnel, il faut chercher l'époque où elle s'est formée. Kasès croit que la guezèra schava remonte au grand Sanhédrin, tandis que Plungian la place à une époque où la langue hébraïque était encore une langue vivante. Tous deux ont en vue l'époque postérieure à Ezra (p. 43-60).

Une fois qu'il a démontré que la ג"ש ne remonte pas jusqu'à la révélation du Sinaï, l'auteur fait l'historique du développement de cette règle. Dans la première période, on ne forma d'autres ג"ש que celles qui reposent sur des termes deux fois répétés ; l'auteur les nomme δὶς λεγόμενα. Le δὶς λεγόμενον est la ג"ש primitive, qui consiste précisément à établir des dispositions légales identiques là où un même terme est répété dans deux passages différents. Elle est, au meilleur

sens du mot, une opération de la pensée, puisqu'un mot unique, auquel on ne peut rattacher d'habitude qu'une seule idée, devient, grâce à cette opération, le véhicule de toute une série de pensées et d'idées (p. 63). Un mot est également considéré comme existant seulement deux fois quand la même forme grammaticale ne se retrouve pas ailleurs. Des formes diverses de mots sont aussi δὶς λεγόμενα quand elles sont les seules de leur racine.

« Du mot unique et identique, on passa à l'expression identique se composant de deux ou plusieurs mots » (p. 64). Plus tard « on élargit le cercle du nombre deux, en ce sens qu'on l'étendit de deux *versets* à deux *lois*... ; désormais, la règle de la guezèra schava pouvait être appliquée, non seulement quand il y avait deux expressions identiques, mais aussi quand il y avait deux objets ou deux lois identiques ; du simple δὶς on fit un περὶ δυοῖν. Sans s'inquiéter de la fréquente répétition de la même expression, on ne porta l'attention que sur le point de savoir si elle n'était pas employée plus que pour deux objets dans la Tora. Ces περὶ δυοῖν λεγόμενα rencontrèrent de la résistance, et cela à bon droit, car on devait craindre que la ש"ג, visant à élargir son domaine, étendît ses limites toujours plus loin. Et c'est, en effet, ce qui est arrivé... L'extension du περὶ δυοῖν λεγόμενον eut pour conséquence une extension du δὶς λεγόμενον, en ce sens que pour les expressions composées on tenait bien encore compte des éléments constitutifs isolés, mais nullement de l'ordre dans lequel ils se suivent » (p. 65). Ainsi, d'après la théorie de l'auteur, les premières analogies étaient celles qui avaient pour base une forme de mot ne se trouvant que deux fois dans le Pentateuque ou deux mots de même racine : δὶς λεγόμενον. Après celles-ci vinrent les analogies ayant pour base des mots ou formes de mots employés exclusivement à propos de deux objets : περὶ δυοῖν λεγόμενα. Dans la troisième période de développement apparaissent les faux δὶς λεγόμενα et περὶ δυοῖν λεγόμενα qui provoquèrent de l'opposition. L'auteur (66-124) cite ensuite à l'appui de ses théories des preuves puisées dans toute la littérature traditionnelle. Il examine quarante δὶς λεγόμενα, dont quinze sont empruntés au *Sifra*, et seize περὶ δυοῖν λεγόμενα, dont six appartiennent au *Sifra* ; il examine aussi treize cas irréguliers, en tout soixante-neuf exemples. Ce chiffre paraît ne représenter que la neuvième partie de toutes les גזרות שוות, car dans le Talmud babylonien seul, il doit y en avoir près de quatre cents, dans le Talmud jeruschalmi environ cent cinquante et dans la Tosefta trente (p. 84, 87, 89). Si on y ajoute encore les ש"ג des ouvrages halachiques et d'autres sources, il y aurait, défalcation faite des nombreux passages parallèles, un total de six cents. L'auteur remarque toutefois expressément que ce n'était pas son intention de réunir tous les cas et qu'il a voulu simplement illustrer sa théorie par des exemples.

Si on examine attentivement la théorie de l'auteur, on sera forcé de reconnaître qu'elle est séduisante et construite avec beaucoup de sagacité. Il est vrai que l'auteur n'a tenu compte ni des docteurs aux-

quels il a emprunté ses exemples ni de leur époque. Mais ceci n'affaiblit nullement sa démonstration, si nous avons bien compris son système, car ces docteurs ne sont pas nécessairement les auteurs des ג"ש en question; ils peuvent en être considérés comme les simples rapporteurs. Le trop grand nombre de déductions par analogie ne pouvant être rangées dans les trois premières phases n'embarrasse pas non plus notre auteur, car il est naturel qu'à l'époque de la floraison de la tradition, ces interprétations, elles aussi, aient été en pleine floraison. Cependant, en faisant ces concessions, nous ne pouvons nous dissimuler que la théorie exposée avec tant d'ingéniosité par notre auteur est une construction *a priori*. Si la théorie est exacte, les exemples cités sont anciens, et si les exemples sont anciens, la théorie est exacte. Mais la question est de savoir si la théorie est exacte et si les exemples cités représentent les formes les plus anciennes de la déduction par analogie. On se trouve donc dans un cercle vicieux. M. Schw. prétend que les guezèrot schavot qu'il a examinées, du moins la plupart, sont antérieures à Hillel. Il nous semble que l'auteur, dans la démonstration de son opinion, déploie trop d'ingéniosité et de finesse pour qu'elle soit vraie. Le fait de limiter les ג"ש aux véritables ὃς λεγόμενα et d'exclure toutes les autres suppose une connaissance si complète de cette règle qu'il est impossible de croire que cette connaissance fût déjà si parfaite à l'origine de ce genre de déduction. Les premiers docteurs n'ont sans doute pas pu examiner toutes les guezèrot schavot. Une autre difficulté ressort du fait que la théorie de l'auteur se fonde entièrement sur l'analogie des mots, tandis qu'originellement, comme nous avons essayé de le prouver au début, on tenait surtout compte de l'analogie des objets, et que le nom de גזרה שוה doit son origine, non pas au procédé de raisonnement, mais à ses résultats. Les savants ayant étudié l'Ecriture longtemps avant Hillel ont dû certainement être frappés de cette catégorie d'analogies qui consistent dans la ressemblance de deux lois. Ensuite, ils tirèrent des conclusions de l'identité d'expression, sans s'inquiéter si cette expression se trouve une ou deux fois dans l'énoncé de la loi où sa signification est claire. Ce qui est certain, c'est qu'à l'origine on a tenu compte, pour la ג"ש, de ce qui frappait en premier l'intelligence, et non pas de ce qui n'est que le résultat d'une interprétation ingénieuse et forcée de l'Ecriture. Nous considérons donc la théorie de M. Schwartz comme exacte, mais seulement pour l'époque qui a suivi Hillel, lorsque l'interprétation de l'Ecriture avait déjà traversé une longue phase de développement. Nous serions heureux si ces objections engageaient l'auteur à soumettre sa théorie à un nouvel examen et l'amenaient à la consolider ou à la modifier.

On sait qu'Akiba et son école font les déductions par רבוי ומיעוט, là où Ismaël et son école emploient le כלל ופרט. En ce qui concerne la ג"ש, Ismaël, en opposition avec Akiba, exige qu'elle soit מופנה, c'est-à-dire qu'elle soit indiquée par un mot superflu ou spé-

cial. Hoffmann (*l. c.*, 5-12), en caractérisant l'exégèse de ces deux docteurs, a aussi indiqué ce point comme trait distinctif des deux écoles. M. Schw., au contraire, est d'avis que רבוי ומיעוט est « d'origine schammaïte » et « aurait été créé dans une idée d'opposition contre la ג"ש » (p. 126). Il croit aussi que la lutte entre רבוי et ג"ש était déjà terminée à l'époque d'Ismaël et d'Akiba, car on se mit d'accord pour admettre qu'une ג"ש ne peut exister que lorsqu'il y a un mot superflu ou, en termes techniques, qu'une ג"ש est מופנה lorsqu'il y a un רבוי (p. 129). Il eût été à désirer que l'auteur nommât au moins le savant qui, en dernier lieu, s'est occupé de cette question et la discutât avec lui. Les choses en sont, en effet, au point suivant : Akiba, avec sa méthode du רבוי, combat, non seulement les guezèrot schavot, mais aussi toutes les autres espèces d'interprétation qui ne remplissent pas la condition du *mouphné*. Si même tous sont forcés de reconnaître que dans les quinze déductions (p. 126-182) citées d'après *Mechilta*, *Sifra* et *Sifrè*, le רבוי est en lutte contre la guezèra schava, on ne pourra pourtant pas encore en tirer cette conclusion, comme le fait M. Schw. : « רבוי est une arme forgée contre la ג"ש, non pour la détruire par un combat acharné, mais simplement pour la repousser et mettre une barrière à ses empiètements » (182). Car, dans ce cas, le mode d'interprétation par רבוי n'aurait pas été employé là où il n'est pas question de ג"ש, ce qui, comme on sait, est contraire à la réalité. Là où il y a les particules אף, גם, את et leurs contraires רק, אך et d'autres רבוי, on ne peut pas découvrir la moindre trace d'une lutte contre la ג"ש. A l'appui de son hypothèse, l'auteur n'a besoin que de prouver qu'entre רבוי et ג"ש il y a eu une lutte qui a amené la conception du *mouphné*. Il est donc superflu d'affaiblir cette preuve en affirmant que la règle du רבוי doit uniquement son origine à l'idée de faire opposition à la ג"ש.

Après avoir établi que רבוי et ג"ש se combattent, l'auteur expose dans un chapitre final que « רבוי et מופנה sont identiques par essence et ne sont que des dénominations différentes d'une seule et même chose » (p. 185). Voulant expliquer pourquoi cette nouvelle dénomination a été imaginée, l'auteur (p. 185, n. 1) dit « qu'il était plus aisé de former un participe hophal de פנה que de רבה ». A la fin, l'auteur émet encore l'hypothèse que les deux conditions auxquelles est soumis l'emploi d'une ג"ש, c'est-à-dire אין אדם דן ג"ש מיעצמו et מופנה, se réduisent à une seule. Comme מופנה est un équivalent de רבוי, la règle a dû être formulée ainsi à l'origine : אין אדם דן ג"ש מיעצמו אלא מרבוי של קרא « Nul n'a le droit de créer de son chef une ג"ש, excepté dans le cas où l'abondance de mots du texte biblique l'y pousse impérieusement », ou « personne n'a le droit de tirer une ג"ש d'une expression ayant sa raison d'être, constituant un élément indispensable du texte, mais seulement d'une expression superflue » (p. 191-192). D'après la première traduction, מיעצמו se rapporte à אדם, d'après la seconde à קרא. Au point de vue de la langue, les deux manières de traduire sont impossibles, parce que מיעצמו et מרבוי של

קרא ne peuvent former une opposition. Aussi cette hypothèse, formée à l'imitation de celle de Kasès, qui complète ainsi la phrase : אין אדם דן ג"ש מעצמו אלא מפי בית דין הגדול, ne serait pas admise même par ceux qui, quant au fond, approuvent l'auteur.

Dans ce qui précède, nous avons donné un aperçu du procédé de recherches et des principaux résultats de cette monographie savante et complète, sans épuiser à beaucoup près son contenu. On y trouve en grand nombre des interprétations très sagaces, des remarques ingénieuses sur des points isolés et des observations critiques. Pourtant, nous devons nous élever résolument contre une des assertions de cet ouvrage. Page 5, l'auteur s'exprime ainsi au sujet de l'influence de la doctrine naissante du christianisme sur le judaïsme : « Il est vrai que seul l'avènement du christianisme, qui faisait dépendre tout salut de la foi, a provoqué le *microcosme* de l'observance judéo-religieuse. Il n'est pas moins vrai que l'importance attachée à ce qu'on appelle la loi cérémonielle n'est devenue si grande et si intense qu'au début de l'ère chrétienne... Sans doute, nous devons au christianisme les tours et les remparts élevés par le Talmud autour de la loi; mais les premières palissades ont été élevées par l'hellénisme. » Cela est complètement faux, car les judéo-chrétiens, les chrétiens palestiniens, qui seuls peuvent être pris ici en considération, n'étaient pas des adversaires des pratiques, mais, au contraire, de rigides observateurs de la Loi de Moïse et de la Tradition. Paul, qui a proclamé avec le plus de succès l'abrogation de la Loi, était particulièrement détesté des judéo-chrétiens de la Palestine (Cf. Joël, *Blick**, I, 25 et suiv.; Chwolson, *Das letzte Passamahl Christi*, 85 et surtout 99).

A propos de l'explication du passage de *Sifrè*, p. 175, je ferai remarquer que la correction proposée par l'auteur ne supprime pas toutes les difficultés. Ainsi, le texte ne serait pas expliqué dans l'ordre où les versets se suivent dans la Bible, car רק בכל אות נפשך (Deut., XII, 15) devrait se trouver au commencement du chapitre. Si M. Schw. admet qu'il existe une deuxième source pour le passage corrigé, ce qui me paraît probable, l'objection qu'il élève contre les deux interprétations de רק n'a plus de raison d'être.

Auerbach a reproché à Zunz d'écrire « Mardechaï » ; Zunz s'est expliqué sur ce point (*Ges. Schriften*, III, 109). Nous voudrions que M. Schw. changeât aussi cette orthographe (p. 37 et 55) en « Mordechaï ».

Pour terminer, disons que cet excellent travail, qui est une contribution importante à l'histoire de la méthodologie talmudique, nous fait souhaiter que M. Schw. s'acquière un nouveau titre à la reconnaissance des savants, en publiant l'historique de toutes les règles herméneutiques.

Budapest.

L. Blau.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XXXV, p. 218 et suiv. — Graetz, comme me le fait remarquer M. Poznanski, a déjà reconnu que la page de *Kiddouschin*, 66 *a*, est le vestige d'une ancienne chronique écrite dans le style biblique (*Geschichte der Juden*, III, note XI). En regrettant d'avoir négligé de consulter l'illustre historien des Juifs, ce dont je m'accuse humblement, je ne peux m'empêcher d'être fier d'être arrivé, sans le savoir, aux mêmes conclusions. Ce paragraphe de mon article était surtout destiné à montrer l'absence de parti-pris chez moi dans l'examen des sources talmudiques de l'histoire juive. — *Israël Lévi*.

P. 284. — Déjà en 1857, dans le *Jeschurun* de Kobak, III, p. 78-79, partie hébr., j'ai proposé au nom de mon oncle, M. B. Meisels, de corriger dans *Sanhédrin*, 97 *b*, d'après j. *Taanit*, 63 *b*, le mot אלא par א'ל'ר'א. Plus tard, M. I.-H. Weiss adopta cette correction dans *Hamaguid*, 1867, p. 254. Mais M. Kaufmann veut s'en tenir à la leçon אלא (*Bet Talmud*, 1882, p. 119, note 7). En tout cas, cette dernière leçon est très ancienne ; on la trouve déjà dans le manuscrit de Florence de 1177 (cf. Rabinowitz, *Variæ Lectiones*). Mais dans ce ms. aussi manque le passage : א'ל'ר' יהושע ואם ישראל ארץ עושין תשובה ארץ נגאלין, et c'est peut-être à cause de cette lacune que le copiste a écrit אלא au lieu de א'ל'ר'א. — *S.-J. Halberstam*.

T. XXXV, p. 289. — L'hypothèse de M. Félix Perles, qui voit dans les mots בכפת שחד de la prière על חטא une corruption de בכפר ושחד (*Revue*, XXXV, 289), est ingénieuse et séduit au premier abord. Mais il paraît singulier qu'on ne trouve nulle part de trace de la leçon originale. Il faut donc essayer de se rendre compte, sans la corriger, de l'expression בכפת שחד, bien qu'elle soit unique. A mon avis, elle est une imitation des mots d'Isaïe, XXXIII, 15 : נוער כפיו מתמך בשחד. C'est ce verset qui engagea l'auteur inconnu de la prière על חטא à associer les mots כף et שחד pour désigner « la main qui ne repousse pas les présents corrupteurs ». C'est probablement par euphonie qu'il remplaça le masculin כַּף par le féminin כַּפָּה, qu'on ne trouve pas, il est vrai, au singulier, mais dont le pluriel כַּפּוֹת se rencontre dans I Sam., V, 4 ; II Rois, IX, 35 ; Daniel, X, 10 (cf. Cantique des Cantiques, V, 5). Ce pluriel, dans la pensée de l'auteur, a donc pu justifier l'emploi du singulier, d'autant plus qu'il n'est pas rare de rencontrer des néologismes de ce genre dans la poésie liturgique. — *W. Bacher*.

Le gérant,
ISRAËL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

NICOLAS ANTOINE

UN PASTEUR PROTESTANT BRULÉ A GENÈVE EN 1632 POUR CRIME DE JUDAISME

C'est une histoire étrange que celle de ce Nicolas Antoine, pasteur protestant, né dans le catholicisme, qui fut brûlé à Genève en 1632 pour crime de judaïsme. Voici le résumé qu'en donne M. E.-H. Vollet dans la *Grande Encyclopédie* (*s. v. Anthoine*) :

« Nicolas Anthoine, ou Antoine, né à Briey (Lorraine), appartenait par sa naissance au catholicisme et il avait achevé ses études classiques à Trèves et à Cologne, sous la direction des Jésuites. Il rentra dans sa famille, vers l'âge de vingt ans, conçut des doutes sur les doctrines de son église et s'adressa au pasteur de Metz, Paul Ferry, qui le convertit au protestantisme. Désireux de se consacrer entièrement à la religion qu'il venait d'adopter, il se rendit à Sedan et à Genève, pour y étudier la théologie. L'enseignement qui se donnait en ces académies, outrant les preuves tirées de la prophétie, ébranla complètement la foi chrétienne chez Antoine, qui ne trouva point justifiés pour l'histoire les textes alors invoqués pour démontrer que Jésus-Christ est le Messie promis. Il fut ainsi amené à le considérer comme un imposteur et il résolut de faire profession du judaïsme. Il revint à Metz pour se faire admettre dans la synagogue ; mais les Juifs de cette ville, n'osant l'accepter parmi eux, l'adressèrent à ceux de Venise ; ceux-ci le renvoyèrent à leurs coreligionnaires de Padoue. — Il était presque impossible, en ce temps-là, de vivre sans porter une dénomination religieuse officiellement classée. Ne pouvant faire profession du judaïsme, que sa conscience avait embrassé, et comme l'a écrit Paul Ferry, intercédant plus tard pour lui, *pressé par la nécessité de beaucoup de choses*, Antoine dissimula sa foi et reprit à Genève l'étude de la théologie protestante, simulant toutes les apparences d'un chrétien convaincu. Il

se fit admettre au ministère par le synode de Bourgogne, assemblé à Gex, s'engageant à suivre la doctrine de l'Ancien et du Nouveau Testament et à se conformer à la confession de foi et à la discipline des Eglises réformées de France ; par suite, il fut nommé ministre à Divonne, dans le pays de Gex. En ses fonctions publiques, il se soumettait à tous les usages de l'Eglise qu'il servait ; mais il ne prenait le texte de ses sermons que dans l'Ancien Testament et il évitait de parler de Jésus-Christ dans ses prières et dans ses exhortations. — Les longs efforts nécessaires pour soutenir cette dissimulation, le danger imminent d'être découvert, les agitations de sa conscience finirent par rendre fou ce malheureux. Dans ses accès de folie, il proféra des blasphèmes contre la religion chrétienne ; et un matin on le trouva à l'une des portes de Genève, prosterné dans la boue et adorant le Dieu d'Israël. Il fut mis à l'hôpital ; mais après sa guérison il reprit ses protestations contre la religion chrétienne, et il passa de l'hôpital dans la prison. Ni le souvenir du supplice de Servet, ni les menaces ni les prières ne purent l'amener à renier ses dernières croyances. — Avant de prononcer une sentence définitive contre lui, le Conseil de Genève consulta les ministres de cette ville et les professeurs en théologie de l'Académie. Les avis furent partagés, mais la majorité opina pour la peine capitale. Mestezat, ministre de l'église de Charenton, et Paul Ferry, de Metz, intervinrent en vain par des lettres, pour conseiller l'indulgence. Le 20 avril 1632, le Conseil condamna Antoine à « être lié et mené en la place de Pleinpalais, pour être là attaché à un poteau et étranglé, en la façon accoutumée, et après son corps brûlé et réduit en cendres ». Cette sentence fut exécutée le jour même. Parmi les papiers d'Antoine, on trouva des formules de prières attestant une véritable piété ; une petite feuille contenant onze objections contre le dogme de la Trinité ; un long écrit dans lequel l'auteur fait confession de sa foi en la religion d'Israël, confession en douze articles, accompagnés de leurs preuves. Antoine avait fait remettre cette dernière pièce au Conseil, pendant sa détention ; il y apposa sa signature, en signe de confirmation, le jour même de son exécution. »

La vie de Nicolas Antoine a été déjà racontée souvent par les historiens du protestantisme et par ceux de la ville de Genève. Récemment M. Sammter en a fait l'objet d'un article de journal dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* (année 1894). Mais jusqu'ici, à notre connaissance, on n'avait pas publié les actes authentiques du procès de cet hérétique endurci. M. Balitzer, de Genève, a pu se procurer la copie du registre de la Compagnie des

Pasteurs de Genève où sont relatés les derniers incidents de la vie d'Antoine. Nous la publions ci-après, nous réservant de reprendre l'étude de ce document quand nous serons en possession d'autres pièces inédites sur ce sujet dont M. Balitzer nous annonce l'envoi prochain. Disons seulement, dès à présent, qu'il faut louer les scrupules dont firent preuve plusieurs Pasteurs de Genève à une époque de foi ardente où l'on brûlait des hérétiques dont le cas était moins grave que celui d'Antoine. L'opposition que firent certains d'entre eux à l'exécution du malheureux est tout à leur honneur, et digne admiration est le courage qu'ils déployèrent en un temps où l'indulgence passait pour de la tiédeur et où le zèle pieux réclamait une sévérité inflexible envers les ennemis de la religion.

APPENDICE

I.

Des le Vendredi 23 Mars iusque au Vendredi 27 Apuril 1632 Il n'y a rien eu qui aist été jugé digne de demeurer sur le Registre for l'histoire de la fin tragique de Nicolas Antoine.

Nicolas Antoine de Brieu en Lorraine arriva premièrement en ceste ville[1] l'an 1624, en juillet, apportant tesmoignage à MM. les Pasteurs de l'Eglise de Metz, qu'il estoit fils de Père et Mère Papistes qui l'avoyent iusque alors entretenu aux estudes et ce au Collège des Jésuites au Pont à Mousson et ailleurs, mais que Dieu lui ayant donné cognoissance de la Religion et ayant abjuré la Papauté il désiroit poursuivre ses estudes pour se vouer à la Théologie, pourtant qu'ils le recommandoyent comme un Jeune homme qui auroit de bonnes lettres, sur ledit tesmoignage on le reçeut au nombre des estudiants mais la Compagnie des Pasteurs a eu toujours soin de lui. Des ce temps la Compagnie lui ayant fait assistance lui aida à trouver condition en divers lieux afin que gaignant sa nourriture il peust continuer ses estudes. Il a été recongnu bigearre et difficile en conversation tellement qu'il quitta ses conditions et se retira en une autre maison où il vivoit à ses pièces et parfois en pension, allant repeter des Escholiers les uns en Philosophie, autres en la langue françoise, autres en grammaire en diverses maisons es unes desquelles il s'estoit acquis quelques tesmoignages, es autres s'estoit fait recognoistre comme un esprit ombraigeux que le mit en soupçon à

quelques uns des plus anciens pasteurs d'estre un homme dangereux surtout à cause de son institution aux Jésuites.

C'est néantmoins pendant es temps là qu'il a eu l'apparence non seulement de scavoir et érudition mais aussi de probité, car il alloit aux saintes prédications et y assistoit avec dévotion, il disputoit es eschole de Philosophie pressant fort les arguments et s'ospiniastrant à l'opposition et faisant le mesmes (?) et disputes en Théologie en public et particulier avec plus de retenue et modération, soustenant aussi avec contentement des Professeurs sans aucun scandale.

Depuis survenant quelque cherté en la ville, il pensa de faire un voyage estant appelé par MM. de l'Eglise de Metz, où il alla à regret selon qu'il le fit entendre à ses plus intimes, mais y ayant demeuré quelques temps et communiqué comme il a dû (dit?) avec les Juifs du dit lieu touchant leur croyance, qui le mirent en doute, et n'estant assez fort pour respondre à leurs arguments il s'en alla à Sédan où il séjourna quelque temps et communiqua avec Mons-de-Rambour, qui à son jugement, ne satisfit point à ses doutes, lui disant qu'il faloit croire ce qui en estoit révélé sans donner lieu à la raison humaine. De là il vint à Metz ayant desbauché un jeune Philosophe estudiant à Sédan promestant de lui enseigner la Philosophie, dont estant repris il le mena en Italie et le réduisit à des extrémités. Mais estant un esprit inquiet qui ne se pouvoit arrester couvant quelque monstre d'opinion en son âme, il part de là et se transporte aux Grisons, ou la guerre estoit sans touteffois porter les armes, passeau païs des Venetiens et comme on a sçeu ayant enseigné la Philosophie particulièrement à Bresse[1], de là s'en vint à Venise où il communiqua avec quelques Rabbins Juifs, ausquels il se présenta pour estre reçeu au Judaisme en la Synagogue et recevoir la circoncision, ce qu'ils lui refusèrent disans ne l'oser faire.

Après quoi il prit résolution de retourner par deça, et estant arrivé se présenta premierement à quelques honorables estudiants ses familiers et depuis au Recteur priant de lui aider, ce qu'il fit lui donnant entrée chez une honorable vesfe[2], tenant des pensionnaires et lui fournissant quelques chose pour sa pension; quoi fait il commença à se remettre et enseigner ici et là les Escholiers en Philosophie et Philologie sans oublier son estude en Théologie.

Estant survenue la vacance de la Philosophie et tous y estant conviés par un programme public, il se présenta et fit quelques exercices sur le livre des *Elenchie* depuis *de anima* avec tesmoignage d'érudition des principaux de la Seigneurerie et Accadémie. Quoi fait sans interromspre la Théologie et estant recongnu pour homme docte et propre à instruire la jeunesse, il fut reçeu pédagogue en la maison d'un personnage de qualité Pasteur et Professeur en ceste Eglise et Eschole, où il se comporta sans reproche tant au regard de sa vie et mœurs que de la doctrine.

[1] Brescia.
[2] Veuve.

Estant là dedans et le collège ayant besoin d'aide à cause de la maladie et mort du Premier Régent, il fut prié de faire les leçons en la dite classe jusques a ce qu'on eust pourveu, ce qu'il fit avec contentement, et depuis la charge ayant esté pourveue et lui remercié avec quelque recognoissance qui lui fust faite par M. le Recteur par ordre de la Compagnie des Pasteurs et Professeurs, il continua non seulement en la charge qu'il avoit de précepteur en maison particulière, mais sur tout en ses estudes et disputes et propositions sans qu'on apperçeust en lui aucun indice de ce qui a paru depuis.

En suite de quoi le pasteur de Divonne ayant esté appelé à la profession de Philosophie en ceste ville, et l'église de Divonne ayant besoin d'un pasteur, le Colloque de MM. les Pasteurs du Bailliage de Gex le demanda pour l'employer au St Ministère ou il comparut avec tesmoignage de l'Académie de Genève tant de sa probité que de son erudition ; lequel tesmoignage fut verifié tant par les propositions latine et françoise que par l'examen particulier en langue Grecq et Hébraïque, mais surtout en la Théologie où il monstra un contentement orthodoxe en tous les points de la Religion Chrestienne et sur tout touchant la personne divine et éternelle, comme aussi l'union de la nature humaine à ceste personne du Fils de Dieu, comme appert par les articles escrit de sa main sur lesquels il fut examiné.

C'est ce qui fit que le dit Colloque le reçeut volontairement au St Ministère après serment presté de croire et confesser comme aussi d'enseigner en l'Eglise ou il estoit appelé la doctrine et Religion Chrestienne contenue au symbole des Sts Apotres, et en la confession particulière des Eglises de France.

Le commissaire du Roy assistant au dit colloque ne s'opposa point à ceste reception, veu que sur la difficulté qui se présentoit de ce qu'au tesmoignage accadémique de Genève il estoit qualifié Lotharingien, le dit Sr Commissaire lui fit preter serment, qu'il estoit naturel subjet du Roy, il jura et fit le dit serment quoi qu'en son ame il sceust qu'il estoit subjet du Duc de Lorraine.

En quoi il monstra le fruist de son instruction en l'eschole des Jésuites, comme il l'a fait paroistre depuis en ses responses sur la demande qu'on lui faisoit 1° pourquoi il avoit accepté le St Ministère ayant ceste pensée monstrueuse contre la sacrée Personne de nostre Seigneur et contre la Sto Trinité, 2° pourquoi il avoit signé la confession chrestienne des Eglises de France, 3° pourquoi il avoit récité le symbole en l'Eglise croyant tout le contraire. Respondant au 1e que c'estoit pour visvre ne sachant plus que faire et par fois que c'estoit pour avoir vocation et enseigner publiquement ce qu'il croyoit en son âme. Respondant à la seconde question qu'il avoit promis d'enseigner selon ceste confession avec une *restriction mentale* comme doit les Lioyolithes (Jésuites) en tants[1] quelle seroit veritable et conforme à l'Escriture de l'Ancien Testament. Respondant à la 3e question qu'il

[1] En tant.

l'avoit récité comme un formulaire, par conséquent par acquit pour cousvrir son hypocrisie selon la doctrine des Jésuites qui permettent aux émissaires de leur secte ou autres en Angleterre, en païs barbare et ailleurs de se déguisér en Gentilshommes, de se trouver es prédications, faire la cène avec les Réformés, de tous les aider de vraye communion soubs ceste restriction pour exécuter plus aisément leurs desseins sanguinaires et diaboliques.

Le temps a fait depuis esclorre et manifester ce que estoit caché dans ceste ame noire, dont il avoit quelques indices sur lesquels toutes fois la Charité Chrestienne empeschoit de fonder aucun soupçon, veu que l'un des Professeurs en Théologie prit garde qu'en une dispute de Trinitate, le dit Antoine opposant dit que le mystère de la Trinité n'estoit point fondé en l'Escriture, mais plus tost que le contraire se trouvoit en icelle.

L'un et l'autre estant nié il demanda qu'on lui donnast des passages de l'Ancien Testament où il fut contenu, à quoi le Professeur ayant respondu dignement, le dit Antoine feignit d'estre satisfait, et se jetta aux oppositions que le Professeur remarqua n'avoir esté prise que des Livres de Moyse, d'Esaie et des Psaumes, ausquelles ayant esté respondu le dit Antoine acquiesçant, depuis il dit aux Estudiants en Théologie que le Professeur ne lui avoit pas satisfait non plus qu'es Leçons ou le dit Professeur avoit traicté de l'authorité de l'Ancien Testament et refuté les arguments des Juifs.

1632.

A esté aussi remarqué que pendant sa demeure en la maison ou il estoit Precepteur il ne mangeoit point ou rarement de chair de pourceau. Et dès qu'il a esté au Ministère il ne vouloit point de sel en ses viandes, et ne mangeoit aucune chair de pourceau. Que dans la chambre qu'il avoit là où il estoit Precepteur il a escrit divers passages sur la porte et ès parois à la façon des Juifs, touschant l'unité du Dieu d'Israël, et le mesme s'est trouvé en sa chambre de Divonne crayonné de charbon.

Que souventes fois parlant avec les estudiants en Théologie, il avoit dit qu'il n'y avoit qu'un Dieu, que les passages allégues par les Apostres au Nouveau Testament estoyent forcés et détorquez, sans passer plus avant, qu'en la maison où il estoit Precepteur se comportant autrement honorablement, il manquoit souvent à l'exercice de la prière, et toutesfois on le trouvoit souvent en prière particulière ayant devant soi la Bible Hébraique.

Ny ayant donc aucun qui doutast ou qui eust soupçon de ce qui est advenu, il entra en l'exercice du St Ministère à Divonne, où le Sieur Baron du dit lieu le Chastelain et les Parroissiens ayant grand contentement de ses prédications l'estimant homme docte et fidèle, le dit Seig^r et ses subjets lui contribuant volontairement ce qu'ils lui avoyent promis pour son entretien, ne pensant pas

garde à ce qu'ils ont remarqué depuis. C'est que le jour de Noël et de la Ste Cène il exposa le Pseaume 23 sans faire aucune mention de la Personne et de la naissance bien heureuse de nostre Seigneur ; depuis et auparavent il n'a presché que sur les Pseaumes et sur l'Anc. Test. Que recitant le symbole des quelque temps il passoit et marmonnoit entre ses dents ce qui estoit de la Personne et office de Jésus Christ sans qu'on le peust entendre, maudissant en son cœur celui dont il est parlé en cest endroit, que sur toutes choses il preschoit qu'il n'y avoit qu'un seul Dieu, et n'y en avoit aucun autre, que qui parle et croit autrement croyoit et adoroit les idoles, ce qu'on ne pensoit point qu'il entendist de la Personne du Fils et du St Esprit vrai Dieu avec le Père béni éternellement.

Dereschef a esté remarqué que donnant la bénédiction au peuple il la donnoit au Nom d'un seul Dieu sans nommer le Fils et le St Esprit.

La patience de Dieu ne pouvant donc plus supporter ce monstre crachant son venin contre le ciel et brassant de corrompre l'Eglise a voulu que cela aist esté mis en évidence afin que le jour[1] et le feu du Seigneur repurgeast l'Eglise de cette peste. Car le Dimanche 6/16 de féburier preschant en la dite Eglise, et exposant le Pseaume 2 où il est parlé clairement de la Personne et office de Jésus Chrit le Fils de David mais engendré du Père éternellement, à qui est promis l'Empire de tout le monde, ce que David n'a jamais eu, à qui Dieu commande qu'on face hommage qu'on le baise et adore, qu'on mette sa confiance en lui, ce qui ne peust estre appliqué à David qui n'estoit qu'homme, néant moins il dit que cela ne se pouvoit entendre que de David et non de Jésus Christ, qu'il n'y avoit qu'un Dieu, le grand Dieu d'Israel, seul en Essence, seul en Personne, que tout le reste n'estoit qu'idoles et fictions, il finit par la prière sans faire aucune mention de Jésus Christ, et après disné alla à Grilli.

C'est alors et dès ceste action que ce grand Dieu et Sauveur fist paroistre sa gloire, que le feu et la fumée sortit de devant sa Majesté pour confondre ce blasphémateur le troublant en son Esprit. Car il fit l'action fort courte avec beaucoup de trouble et de confusion.

Le landemain matin estant en son logis ordinaire il pria l'hostesse de lui bailler sa Bible, laquelle ne la trouvant pas, lui présenta un Nouv. Test. lequel il jetta là, disant que ce n'estoit pas la Bible, laquelle on lui apporta et lisant dedans ayant oui quelque bruit en la chambre au dessus, il jetta un grand cri effroyable, auquel le Baron et autres estant accourus le trouvèrent allant à quatre contre terre jusques à ce qu'il fust un peu remis, après quoi le Baron le voulant mener en son chasteau, il dit qu'il n'y vouloit pas aller, mais qu'il vouloit venir à Genève se faire brusler pour maintenir la gloire du grand Dieu d'Israel contre les idoles et surtout Jésus Christ.

[1] Allusion au *jour* de Dieu des Prophètes, synonyme de punition.

Ce qui ayant donné grand scandale tant au Baron du dit lieu comme aussi aux plus notables et à toute l'Eglise, oyans ces blasphèmes avec horreur, néantmoins imputans cela à quelque manie et alienation d'esprit procédant de quelque humeur mélancholique ou hypocondriaque, taschèrent premièrement à le consoler et ramener par S^tes^ exhortations attribuans cela à sa maladie de corps et d'esprit, et en outre y apportèrent toute aide et soulagement à eux possible par médicamens, la seignée et autres remèdes, pendant lesquels à la vérité il estoit hors de soi mesme, mangeoit peu, et avoit quelques propos et discours esgarez et extravagans, mais au reste il discouroit et persistoit en son opinion, disoit que depuis huit ans il avoit eu la mesme pensée laquelle il n'avoit point mise en avant mais que maintenant il estoit forcé par la vérité, et ne la pouvoit plus cascher. *C'est qu'il n'y avoit qu'un Dieu seul, et que l'Evangile et Jesus Christ estoit une fable et une idole que le peuple Chrestien adoroit au lieu du vrai Dieu.*

Donc ceste poure Eglise affligée et outrée avec le Sieur Baron du lieu prièrent les Sieurs Depreaux, le Clerc et Gautier pasteurs plus prosches de les assister tant pour consoler et ramener le dit Antoine à son devoir si possible estoit, que pour combattre ses blasphèmes et maintenir la gloire de ce vrai Dieu d'Israel, Père Fils et St Esprit contre les horribles propos de ce blasphémateur, lesquels estant arrivés avec toute sorte de zèle à la gloire de Dieu, prudence et Charité Chrestienne parlèrent au dit Antoine l'estimant transporté d'Esprit et mélancholique, le consolèrent et exhortèrent d'invoquer et donner gloire à Jèsus-Christ vrai Dieu et vrai homme nostre Sauveur, de se déporter de ces blasphèmes et ne scandaliser plus ceste poure Eglise. A quoi tant s'en faut qu'il donnast lieu, qu'il persévera en ses blasphèmes contre la Ste Trinité et Personne Sacrée de nostre Seigneur Jesus-Christ.

Particulierement fut remarquée ceste circonstance que le trouvans étendu en la rue les pieds en la fange, il pria que ceux qui lui avoyent mis ses souliers les lui ostassent au nom du grand Dieu d'Israel, ce qu'ayans fait à sa requeste et ayant les pieds nuds à la Judaïque il adora à la façon des Juifs touschant la terre de son front disant qu'il avoit veincu. Il fit le mesme en présence de quelques estudiants de Genève qui l'estoyent allé trouver le croyans mélancholique, et désirans le soulager, en présence des quels il vomit tous ces blasphèmes, quoi voyant les dits estudiants se retirèrent tous effrayez, emportans quant et eux quatre feuillets de papiers pris en son estude par permission du Chastelain, lesquels ont esté remis aux Pasteurs de ceste Eglise le premier contenant une suite d'arguments contre la Ste Trinité, l'autre une prière composée de divers passages de l'Anc. Test. pour son usage particulier avant l'estude ne faisant aucune mention de Jésus Christ, le 3e une prière du soir très longue sans aucun mot de Jésus Christ. le 4e une prière pour faire après le presche de mesme parlant de la loi et sans aucun mot de

l'Evangile excepté qu'au derrière du dit papier est escrite la confession de foi ou le Symbole avec des nombres a costé de chaque article.

Mais le Sieur Baron du dit lieu affligé et outré de ses blasphèmes, ayant imploré l'aide des Pasteurs susnommés qui firent tout leur possible envers le dit Antoine et le suspendirent de son ministère, le recommandant à la miséricorde de Dieu, finalement lui ayant dit que s'il continuoit à blasphèmer ils le feroient brusler, quoi qu'il eust dit aux dits Sieurs Pasteurs qu'on fit apporter un rechaut plein de feu et qu'il y mettroit la main pour maintenir sa croyance, et qu'ils en fissent autant pour leur Christ, néantmoins il se trouva estonné de ceste menace, et print sa résolution de s'oster de là demandant qu'on le laissast aller, ce qu'ils empeschèrent tant qu'ils peurent, mais estant eschappé de leurs mains, le dit Sieur envoya quatre hommes après lui qui le suivirent allant devant eux à pied et portant ses pentoufles en la main, jusques à ce qu'il fut proche de la Ville[1], et lors l'abandonnèrent, tellement qu'il arriva à la porte environ les 8 à 9 heures du soir tenant divers propos qui estonnèrent fort la garde qui estoit hors la ville ne sachant en quel estat il estoit, si démoniaque ou frénétique, ce qui leur fit donner advis à la garde de la porte qu'un certain homme estoit arrivé qui demandoit d'entrer avec des paroles estranges. Sur quoi l'un des Sénateurs faisant office de sergeant-Major, commanda à la garde de dehors d'avoir soin de lui, qu'il ne se fist aucun mal, à quoi ils obéirent le tenant près du feu avec eux, jusques à ce qu'environ une heure après minuit il voulut sortir, et se tint sur une pierre prosche le pont de la ville criant, que *le Dieu d'Israel soit besni* et *arrière de moi Satan* et ce à diverses fois. Jusques à ce que le jour estant venu et la porte de la ville ouverte il se fascha au Capitaine et aux soldats, et estant entré dans la Ville il se prosterna à la façon des Juifs et de là alla au logis de l'Escu de Genève, où estoit logé l'Ambassadeur du Serenissime Roi de Suède, disant qu'il vouloit parler à l'Ambassadeur et le saluer de la part du Village, ce qu'oyant les gens du dit Seigneur Ambassadeur et ceux du logis demandèrent que c'est qu'il lui vouloit dire, et trouvèrent bon que le Secrétaire du dit Seigneur fist semblant d'estre l'ambassadeur, auquel il dit quelque chose mais finalement conjecturant que ce n'estoit pas le dit Seigneur, il dit qu'il lui vouloit parler, s'en va à la porte de sa chambre où il heurta fort rudement, ce qui fit que l'ambassadeur ouvrit lui demandant ce qu'il vouloit, et le trouvant esgaré en ses paroles et discours commanda au logis qu'on lui donnast quelque chose. Ce qui fut fait incontinent pas l'hostesse qui le mena vers le feu, lui fit prendre un bouillon, lui présenta à manger, tellement qu'il se reprit un peu se plaignant d'estre las et harassé, et demandant d'estre mis au lict, ce qui fut fait aussitost, l'hostesse lui ayant fait bassiner son lict où il fut quelques temps, mais finalement il se leva courant au Rhosne qui est tout

penche le dit logis pour se précipiter, n'eust esté que les gens du logis et les voisins avec les pages du dit Seigneur coururent après lui, et le ramenèrent au logis où il fut gardé soigneusement, tant que la Compagnie des Pasteurs et Professeurs en ayant eu advis et Messieurs du Conseil priés d'en avoir compassion, le faire oster de là, et recevoir en l'Hospital, deux des Seigneurs Syndiques commandèrent qu'on l'allast prendre, et emporter à l'Hospital pour estre traicté comme forcené et mélancholique. Ce qu'on fit avec beaucoup de peine icelui resistant et ne se voulant laisser emporter, iaroquant *le grand Dieu d'Israel et le priant pour la destruction des idoles, au nombre desquelles il mettoit Jésus Christ nostre Seigneur*, tellement qu'il le fallut lier à la chaire, et l'emporter ainsi garrotté à l'Hospital le 11/21 feborier où on le traicte en touste douceur lui tenant toujours quatre hommes pour le soulager et garder de se mesfaire, lui fournissant la nourriture, envoyant le médecin ordinaire de la maison qui lui fit tirer du sang au bras, lui fit appliquer des sangsues, et fit prendre quelques autres médicamens mesme après une consulte de six docteurs médecins, lesquels ont fort bien réussi en sorte que ces manies ont cessé, le corps et l'esprit sont venu en une grande tranquillité. Mais comme avant ce trouble et aliénation d'esprit il avoit premedité ces maudits blasphemes, et s'y estoit fortifié le mesme a continué en sa furie et melancholie continuant ses horribles propos dont on ne feroit pas estat, n'estoit que dans les intervalles dilucides de son mal il en parloit encore disant qu'il n'y avoit qu'un Dieu, tout le reste n'estoit qu'idole, nonobstant la priere et exhortation de divers Pasteurs, contre lesquels il crachoit il s'esleevoit disant qu'on ne le feroit pas taire et crachoit en face des assistants en despit dit il de vostre Maistre, tous imputans cela à la maladie d'esprit et à la melancholie dont on le croyoit détenu, mais la seignée et autres remedes ayant faist leur oppération le lundi suivant estant visité par quelcun des Pasteurs avec un des Senateur exhorté de sentir la main de Dieu et recourir à la grace de celui qu'il avoit blasphémé, il s'escria *le Dieu d'Israel soit besni eternellement, qu'il ne croyoit sinon le grand Dieu d'Israel.* A quoi lui estant objecté qu'il invoquast Jésus Christ le vrai Dieu avec son Père qu'il mist sa bousche sur la poudre comme Job qui ne l'avoit pas blasphémé et maudit comme lui, Il continua en son propos et dit qu'il *ne croyoit sinon le grand Dieu d'Israel*, que ce qu'adore et sert *toute autre gent, idolatres sont. Il dit si ce Christ est Dieu, que toutes les malédictions de la loi et les foudres tombent sur moi, mais s'il ne l'est pas qu'elles tombent sur vous. que ce Christ estoit une idole, et par un blasphème horrible il nomme ce vilain, le diable.*

Dont le dit Pasteur ayant horreur se retira priant Dieu d'avoir pitié de ce misérable, tout effrayé des paroles procédant de ceste bousche infâme avec des gestes et grimaces d'un démoniaque. Tout cela néantmoins estoit attribué à la fureur de la manie et mélancholie laquelle produit [illegible]ts et paroles estranges en divers autres, et

parmi laquelle le diable se mesle souventes fois estant appellée *Balneum diaboli*, afin qu'il se servent de la bousche des hommes pour blasphémer Dieu tellement qu'on continua à le traicter et de nourriture et de medicamens au mieux qui fut possible. Ce qui réussi en sorte que dès le Mardi au soir il commença à reposer estre coy et paisible à manger assez bien, avoir bon poulx, discourir et ratiociner comme un homme sain sans alienation d'esprit mais continuant tousjours en ses maudits blasphèmes, disant que dès huit ans il avoit ceste cognoissance, qu'il ne la pouvoit plus cascher, et qu'il n'y avoit *qu'un seul Dieu, rejettant et refutant tous les passages du Nouv. Test. et ne voulant mesme* donner lieu à l'interprétation des passages de l'Anc. Test. qui monstre clairement la vérité des trois Personnes en l'essence de Dieu, de la Personne et office de Jésus Christ. Ce qu'il fit encore plus impudemment le jour suivant, un des Pasteurs avec le Professeur Hebrieu l'estant allé visiter à sa requeste, lui traduisant les passages Hébrieux, le Professeur mesmes lui lisant du Thalmud pour monstrer l'absurdité et l'impiété des Juifs. Ceux là estant retirés, un autre des Pasteurs y vint, et en présence des Medecins et autres personnes communiquant paisiblement avec lui l'exhorta à revenir à soi mesme, et avoir honte du passé ouvrant sa bousche pour glorifier celui qui avoit esté blasphémé, afin que s'il y avoit eu du mal, on l'imputast à la maladie qu'il avoit eu auparavant, et néantmoins qu'il en demandast pardon à Dieu. A quoi tant s'en faut qu'il acquiesçat qu'il dit au contraire qu'il croyoit bien qu'il y avoit eu quelque transport et maladie, de *laquelle il se trouvoit délivré, qu'il se porloit bien excepté qu'il se sentoit un peu faible, mais que quant aux choses qu'il avoit dites, il s'en soutenoit bien et les vouloit maintenir jusques à la mort, et parmi tous les tourments du monde, veu qu'il s'estimeroit heureux de souffrir pour la gloire du grand Dieu d'Israel, et toutesfois qu'il désireroit bien qu'on le laissast aller et qu'il se retireroit en un bois afin de demeurer là et de persévérer en ceste croyance.* Lui estant demandé si à son dernier voyage en Italie il avoit parlé à quelques Rabbi à Venise qui l'eust fortifié en cest opinion, il dit que non et qu'il ne scavoit ce que croyoyent et enseignoyent les Juifs mais qu'il croyoit à la parole de Dieu contenue en l'Anc. Test. Lui estant repliqué qu'il y en avoit un Nouveau de mesme Authorité auquel Dieu nous avoit parlé en ces derniers jours par son fils que c'estoyent les deux cherubins de dessus le Propitiatoire l'Urim et le Bumin[1] du Pectoral les deux mammelles de nostre mère spirituelle qui est l'Eglise, *il dit qu'il ne croyoit que l'Anc. Testament*. A quoi estant opposé ce passage de Jérémie allégué par l'apostre. Heb. 8. Je traiterai un Nouveau Testament, *Il dit que c'est que Dieu veut renouveller l'alliance que le peuple avoit violé au desert et qu'il le vouloit sanctifier pour observer sa loi, mais qu'il n'est point parlé de Jesus-Christ*. Sur quoi le Pasteur insistant et disant que Jeremie parle des derniers jours, que cela ne pouvoit estre fait sans un Mé-

[1] Toumim.

diateur vrai Dieu, et vrai homme qui accompli ces choses au vrai Israel. Il retourna à son opiniastreté, n'ayant point de raison, et il dit *qu'il n'y avoit qu'un seul Dieu, que Dieu est* simplicissimus, *et que la pluralité de personnes emportoit pluralité de Dieux que la loi dit, Il y a un seul Dieu, et tu n'auras point d'autres Dieux, et choses semblables* que les passages de l'Ancien Testament allegues au Nouveau, estoyent tous falsifiés et détorqués tiré par les cheveux, celui du PS. 8, Hébr. 2. Celui du PS, 89. Hébr. 1. 1-22 Héb. 1. Celui du PS 101, Héb. 1. A quoi estant respondu vivement le Pasteur s'arresta sur un Passage du Ps. 110, disant que la distinction des personnes et l'office de Jesus Christ y est spécifié, il respondit que non, mais que les serviteurs de David l'avoyent fait à l'honneur de David auquel Dieu promettoit de veincre ses ennemis. Sur quoi le Pasteur le prenant à la letre dit que puis qu'il estoit Juif il faloit qu'il se tinst à la letre, que le tistre estoit PSeaumes de David, que les Pharisiens l'avoyent entendu du Messias et qu'il estoit pire qu'eux. Il persista en sa malice et un des assistans ayant dit qu'en ce mesme PS. est dit tu seras mon sacrificateur selon l'ordre de Melchisedec, Ce qui ne pourroit estre dit de David qui ne fust jamais sacrificateur, par une malice et cavillation estranges, il dit que si, et que *David avoit distribué du pain et du vin au peuple*, 1. chroniq. 16. Ce qui n'a point esté une action de sacrificateur mais une liberalité royale. De là il continua à eluder les autres passages prouvans la Ste Trinité. *Celui de Genèse 19.* que *l'Eternel pleut feu et soulphre, de par l'Eternel, disant que c'etoit de par soi mesme* comme il est *dit que Pharao chassa Moyse de devant Pharao.* Du passage *du 7. Esaie que cela s'entend non d'une vierge qui deust concevoir sans cognoissance d'hommes, mais de la femme du prophète qui lui devoit enfanter deux enfants, donc Esa dit me voici et les enfans que tu m'as donnés.* A quoi lui fut respondu qu'il est parlé de double signe, l'un des enfans d'Esa, L'autre d'un Fils de la Vierge nommé Immanuel, Il persista et dit qu'il n'estoit parlé que d'un enfan desjà né — Sur le passage Esa. 9. où il dit que l'enfan sera appelé le Dieu Fort, il dit que le mesme dit du Prince en Ezechiel sans spécifier le lieu. Il en dit de mesme de tous les autres passages, du PS. 45. O Dieu ton Dieu t'a oinct, et du Testament de Jacob, Gen. 49. et de là vint à se moquer des deux passages de Matthieu 2 : Il sera appelé Nazarien et j'ai appelé mon fils d'Egypte comme aussi de celui de Zacharie où le nom de Jeremie est mis, *disans que cela ne s'entend pas du Messias mais d'un meschant Pasteur que Dieu vouloit punir.* A quoi ayant esté respondu pertinement il ne laissa point de continuer en sa rebellion, et a perseveré en cela jusques à maintenant, nonobstant que par commandement de la Comp. des Pasteurs le Lundi 20 fèburier les deux Professeurs en Théologie et un des Pasteurs s'estans transportés là l'ayant adjurer de donner gloire à Dieu seul Père Fils et St-Esprit et à ce mesme Fils Immanuel, lui ayent leu les passages Hebrieux et monstré le vrai sens d'iceux, celui d'Esa. 9 et 53. de Zach. 13. où il est parlé d'un bon Pasteur frappé, Celui de Dan. 9, celui du

PS. 2 et PS. 22. à quoi il a répliqué malicieusement et diaboliquement *qu'il ne croyoit qu'au Dieu d'Israel et ne recognoissoit point d'autre*, qu'il est dit, non *subibis deos alienos* que le second Pseaume *ne parle que de David*, le *passage d'Esa 53. ne parle que du peuple et non du Messias que cest Immanuel et Dieu* Fort promis par Esaie. c'est Josias, que s'il est dit qu'il a mis son ame à la mort il est aussi dit par Debora, Nephtali a exposé son ame à la mort, que le passage du PS. 22 : Ils m'ont percé mes pieds et mes mains s'entend des afflictions de David et non du Messias, que s'il est Dieu c'est une absurdité de dire que Dieu delaisse Dieu, que s'il est dit Ils verrons celui qu'ils ont percé, c'est celui qu'ils ont offensé assavoir Dieu, et qu'au reste tous les passages de l'Ancien Testament allegues au Nouveau estoyent forcés tirés par les cheveux et crioyent tous misericorde. Le tout après que sur l'exhortation sérieuse à lui faite par M. Diodati pendant laquelle on lui voyoit trembler les jambes quoi que dans le lict, finalement il dit qu'il estoit en une extrême angoisse, que des sa jeunesse il avoit tasché de servir Dieu dès qu'il avoit eu l'aâge de discretion, qu'estant en la Papauté, et depuis il avoit eu des scrupules touchant la Trinité, que lui ayant esté donné un Nouv. Testament, il avoit trouvé qu'elle estoit bien prouvée par le Nouveau, mais que ces scrupules lui estans revenus il ne trouvoit point que ce dogme fust prouvé par une autre Escriture qui estoit l'Anc. Test. et qu'il trouvoit tout le contraire, veu qu'il est dit qu'il n'y a qu'un Dieu, et ne peut croire ni comprendre que cela puisse subsister avec la Trinité. En quoi les dits Professeurs et Pasteurs voyant une humeur maligne et inveterée une pertinacité en son erreur, ils prirent occasion de l'adjourner devant le throne de ce grand juge qu'il blasphemoit malicieusement lui alleguans avec larmes les passages plus expres capables d'esbranler et de faire trembler les puissances infernales, dont il ne fut point esmeu, mais dit que toutes leurs menaces ne l'espouvanteroyent point, et qu'il estoit resolu de mourir martyr, que Dieu le fortifieroit, lui feroit grace pour l'amour de son nom, sans vouloir avouer ni confesser en quelques façons que ce soit Jesus Christ nostre Seigneur. quoi voyans les dits Pasteurs se retirerent.

Les mesmes exhortations et adjurations lui ayant esté faites par divers autres Pasteurs et plusieurs des Seigneurs du Conseil et autres des plus notables de la Ville sans aucun fruict, sinon qu'il ne proféroit pas les blasphemes en termes expres contre la sacrée personne de Jesus Christ, mais bien disoit il ne se retracter point, au contraire vouloir maintenir ce qu'il avoit dit sans donner aucune gloire à Jesus Christ et pour preuve de son impieté ne vouleu donner aucun lieu aux passages du Nouv. Testam. ni à la vérité et vrai sens des passages de l'Anc. Testam. finalement les Pasteurs et Professeurs voyans que nonobstant l'advis des Medecins fait en consulte, s'il y avoit eu quelques melancholie et manie c'estoit après que non seulement il avoit couvé ceste impieté, mais qu'il avoit tasché d'en jetter des semences en ses predications, tellement que c'estoit

plus tost un indice du jugement de Dieu, que non par une maladie naturelle, et que dès qu'il avoit esté tranquille et hors de toutes apparences de fureur et alienation d'esprit il avoit perseveré en son impieté s'efforcans de prouver ses blasphemes, et ainsi que des longtemps il avoit couvé et premedité ceste malice en son cœur, qu'outre les parjures contre son Bapteme, et celui qu'il avoit commis contre le serment par lui presté estant receu au St Ministère, Il maintenoit une heresie et blaspheme directement contre la Ste Trinité, et contre la personne sacrée de Jesus Christ comettant un crime de Leze Majesté divine au Premier chef, il estoit en un sentiment pire que les Antitrinitaires, que les Turcs voire que les Juifs mesmes disant que plusieurs pseaumes et oracles que les Juifs disent estre du Messias, toutesfois n'appartiennent pas au Messias, que c'est un exemple horrible et inoui qu'un homme ayant ceste pensée et impression se soit malicieusement presenté pour estre receu au St Ministere pour prescher l'Evangile et administrer les Sts Sacrements, que veu sa rébellion il y avoit apparence qu'il avoit esteint et outragé l'esprit de grace, les Pasteurs dis-je voyans ces choses après avoir invoqué le nom de Dieu prirent conclusion d'en donner leur advis au Magistrat leur remonstrant que la douceur dont on avoit usé envers lui ne servoit de rien, les remonstrances et adjurations y avoyent esté inutiles, et qu'il y alloit trop avant de la gloire de Dieu, que qui n'aime le Seigneur Jesus doit estre anatheme. Pourtant qu'il leur pleust peser meurement ces choses, et voir si la rigueur et severité, n'y seroit point plus à propos, tant pour essayer de ramener ce pescheur, si possible est, que pour oster le scandale, et ainsi qu'il seroit bon de l'oster de l'Hospital où il estoit bien traicté, et où trop de gens alloyent pour estre tesmoins de ses blasphemes et le mettre en prison en chambre close.

Ce qui ayant esté représenté dignement par le Moderateur, et le Magistrat ayant acquiescé à cet advis, ne désirant pas toutesfois qu'on escrive encor dehors en diverses Eglises, il fut osté de l'Hospital le 25 feburier et porté aux prisons entre six et sept heures du soir, n'ayant pu ou voulu cheminer.

Ayant esté quelque temps en prison, bien nourri et medicamenté avec deux gardes près de lui continuant en son opiniastreté, finalement il fut visité par deux divers Sabmedis de deux Pasteurs et sur sepmaine de quelques autres l'exhortant à son devoir et offrant de satisfaire à ses doutes ausquels il ne donna aucun contentement se roidissant en son mal, jusqu'à ce que le Sabmedi 12 Mars on prit un escrit qu'il avoit fait de sa confession, lequel il tenoit caché derrière son chevet, dont il le laissa prendre ayant entendu que c'estoit par authorité du Magistrat. Le dit Escrit contenoit douze articles. le 1er de l'unité de l'essence sans aucune distinction de personnes. 2. du moyen d'estre justifié par la seule observation de la loi. 3. que la circoncision doit être en usage jusques à la fin du monde. 4. que le propre jour du sabbat doit estre observé. 5. la distinction des viandes

mondes et immondes. 6. le bastiment du Temple de Jérusalem 7. la restauration des sacrifices. 8. du Messias qui doit venir et ne doit estre qu'homme. 9. qu'il n'y a point de peché originel. 10. qu'il n'y a point de predestination, mais un franc arbitre et qu'un vrai juste peut deschoir tout a fait. 11. qu'il n'y a point de satisfaction pour nous, mais qu'un chacun doit satisfaire pour soi. 12. que le Nouv. Testam. ne s'accorde ni avec soi, ni avec l'Ancien, lesquelles propositions il s'efforceroit de prousver au dit escrit par l'Ancien testament et la raison, refutant les objections des chrestiens. Mais n'ayant mis ses preuves prétendues que jusques au 8e article, Il présenta une requeste au Magistrat le lundi matin 13 Mars dressée du jour precedent aux fins qu'on lui rendit son escrit qui estoit imparfaict disoit il pour le corriger et achever. Le soir auparavant on lui rendit son escrit par advis de la Compagnie des Pasteurs, auquel il continua d'adjouster les preuves de son impieté, eludant les preuves des Chrestiens s'estendant sur tout en contradictions prétendues du Nouv. Testament. avec l'Ancien. et avec soi mesme, continuant par une exposition impie et extravageante du 53 chap. d'Esaie. et par une imprecation de malédiction à qui croiroit le contraire à qui crieroit blasphème contre lui. Ceste addition assez longue ayant esté faite des le dimanche au soir, jusques au Mardi matin, il se ressentit frappé en son esprit, tellement que le Mardi on le vit troublé, et la frenesie revint, ayant les yeux esgarez, ne recognoissant pas bien les personnes sur tout deux Pasteurs, dont l'un lui avoit porté la Bible Hébraique qu'il avoit demandé, et l'autre estoit survenu pour tascher ensemble a le ramener. Mais le voyans en cest estat on se contenta d'une simple exhortation à recognoistre et invoquer le vrai Dieu d'Israël tel qu'il s'estoit revelé en sa parole, donner gloire à celui qu'il avoit blasphemé, à quoi il respondit, qu'il n'avoit point blasphemé et ne le croyoit point ; qu'il invoquoit le grand Dieu d'Israel, mais que quant à Jesus Christ crucifié il ne l'invoqueroit ni recognoistroit jamais, et se tournoit despitant et murmurant par la chambre plus tost mille morts, hochant la teste. Ce qu'oyans les dits Pasteurs et lui denoncant le jugement de Dieu s'il ne se repentoit se retirerent, Après cela il continua en ses esgarements le reste du jour et la nuit suivante, jusqu'au lendemain auquel il revint à sa première fureur vomissant et proferant des blasphèmes horribles contre nostre Sauveur. Ce que quelques-uns imputoient au trouble du cerveau revenant au renouvellement de la lune, et à la suite de sa mélancholie, mais d'autres l'attribuoyent à un jugement signalé de Dieu, veu que comme au commencement Dieu l'avoit frappé quand il prescha que le PS. 2 n'appartient qu'à David non à Jesus Christ. où qu'il n'appartenoit à David mais que par figure on l'attribuoit à Jesus Christ, Aussi ayant voulu prouver ses blasphemes par l'Escriture et combattre la dignité du Seigneur Jesus beni eternellement et la verité du Nouv. Testament. il estoit dereschef frappé de ce mesme doigt de Dieu uné et livré à l'esprit de blaspheme.

En ce temps fut trouvé une requeste en sa pochette adressée à la Seigneurie protestant de la verité de sa creance, rendant raison de ce qu'il avoit pris le Ministère, et conjurant qu'on ne mist point de sang innocent sur la Ville en le faisant mourir. outre diverses autres raisons, et surtout que selon la creance et les loix de la Ville et de la religion Chrestienne il croyait qu'ils estoyent obligez à le faire mourir. Mais qu'ils pensassent bien à ce qu'ils feroyent de peur d'attirer malediction sur eux, et leurs enfans, veu que s'il avoit pris le Ministère ayant ceste croyance on ne lui pouvoit imputer à crime 1° parce qu'à Venise il s'estoit adressé aux Juifs qui ne l'avoyent voulu recevoir, mais lui avoyent dit qu'il pouvoit vivre parmi les Chrestiens gardant sa croyance. 2° que ce qu'il en avoit fait estoit pour se tenir à part, et se marier, mais au reste qu'il avoit esté amené en leur Ville par un certain transport, quel est ce transport. Dieu le scait, et ainsi qu'ayant esté amené comme miraculeusement en Ville, ils s'avoyent bien à penser comment ils y procederoyent.

Ceste requeste veue par le Magistrat on sursoya de penser à son affaire, le voyant troublé et aliéné d'esprit jusqu'au Vendredi 15 de Mars, auquel la Comp. des Pasteurs assemblée, et entendant qu'il avoit quelques intervalles, donna charge à 4 deputez du corps de le voir lors qu'on le trouveroit en estat, lui representer ses blasphemes proferés de bouche et par escrit, et faire quelques briesve et solide response à ceste impie confession qu'il avoit dressée, pour scavoir de lui s'il vouloit persister en son impieté. Mais avant que cela fut fait, l'un des Pasteurs qui à son tour va aux prisons faire une exhortation aux prisonniers l'estant allé trouvé en sa chambre, le Sabmedi 17 auquel comme jour de sabbat ancien l'on a remarqué qu'il se tient dans le lict, ne voulant violer le sabbat, et qu'il est beaucoup plus opiniastre, ledit Antoine lui dit d'abord, es tu un diable, ou un homme mortel, le Pasteur lui ayant respondu qu'il n'estoit point un diable, mais un homme mortel serviteur de Dieu qui le venoit exhorter et adjurer de s'amender et croire à l'évangile, à défaut de quoi il devoit attendre le jugement de Dieu qui avoit desjà paru sur lui, et qu'il pensast à la fin de Judas, d'Arrius et de Julian l'apostat au lieu de donner lieu à ces sérieuses remonstrances, il se remit à cracher et faire des contenances de furieux et enragé, ce qu'il continua jusques au lendemain dimanche, auquel le Medecin l'estant venu trouver, il le trouva comme en une espece de desespoir, disant qu'il avoit fait et dit des choses horribles, qu'il s'estonnoit comme on ne l'avoit assommé, qu'il avoit peché contre le St Esprit, qu'il vaudroit mieux pour lui qu'on le fist mourrir, parce que si on le relaschait il craignoit que le Diable ne l'emportast en corps et en ame, qu'il avoit esté mis en la puissance des demons, et autres paroles horribles, ausquelles le medecin ayant pertinemment respondu en l'exhortant à prendre courage se retira.

Mais apres midi se trouvant en mesmes frayeurs, il demanda qu'on lui fist venir un Ministre, ce qui fut fait, auquel il dit, qu'il estoit en

grand peine, qu'il scavoit bien, avoir dit et escrits choses horribles contre Dieu, mais qu'il prioit qu'on intercedast pour lui envers Messeigneurs qu'il vouloit rétracter tout ce qu'il avoit dit et escrit, signer nostre confession et croyance, mais apres qu'on lui auroit donné sauf conduit et qu'il seroit hors des prisons. sur quoi le Ministre l'ayant exhorté de faire sur tout sa paix avec Dieu et recognoistre Jesus Christ. il dit le vouloir faire soubs ces conditions. Et estant visité au soir par deux autres Pasteurs lui représentans ses fautes passées, l'adjurant de le recognoistre envers Dieu pour essayer s'il y auroit quelque voye à grace, et si Dieu voudroit faire ses merveilles l'arrachant de la puissance de Satan où il estoit tombé si avant, pourtant qu'il donnast gloire à Dieu, il dit qu'il vouloit donner gloire au grand Dieu d'Israel et lui estant repliqué que c'estoit bien fait qu'il n'y en a aucun autre, mais qu'il le faloit recognoistre tel qu'il s'est manifesté, Pere, Fils et St Esprit, il le faloit adorer en son Fils par lequel il s'est donné à recognoistre. Il dit s'il est vrai Dieu avec le Père je le veux adorer. Lui estant respondu qu'il ne faloit point parler ainsi puis qu'en effect il estoit vrai Dieu, il dit qu'il l'adoroit, qu'il vouloit retracter ce qu'il avoit dit et escrit mais qu'on priast pour lui envers Messeigneurs. Sur quoi les dits Pasteurs lui ayant dit que c'estoit peut estre par hypocrisie par crainte de la mort, qu'il estoit en fiel tres amer, et en liens d'iniquité, et pourtant qu'il fist paroistre que sa repentance estoit sérieuse par une vraye et franche confession par tesmoignages extérieurs, Il dit qu'il le feroit, ce que toutesfois on n'a point apperceu veu qu'il a continue en ses blasphemes en l'absence des Pasteurs, et en présence de ses gardes, qui le tenoyent lié au lict, de peur qu'il ne se mesfist, dont estant despité il les nommoit diables, disoit qu'il voudroit estre libre et avoir un cousteau pour s'en donner dans le cœur, et qu'il les estrangleroit, mesme la nuict de Mercredi ayant esté lié plus legerement, il se deslia les mains, et tint ses maillots cachez en sa main. Ce que les gardes ayant aperceu et lui demandans pourquoi il avoit fait cela, il leur respondit qu'il estoit en train de se deslier du tout pour les estrangler puis après. Avant cela qu'en ses prieres il ne priast autre que le grand Dieu d'Israel sans faire aucune mention de nostre Seigneur Jesus Christ. ne lui demandant pardon, et ne tesmoignant aucun regret du passé, ayant demandé au Geolier si on le laisseroit tousjours là, et s'il ne sortiroit jamais, le geolier lui ayant respondu que cela ne pouvoit estre jusques à ce qu'il recognu son sauveur et donner gloire à Jesus Christ., apres quoi Messeigneurs auroyent pitié de lui, et les Pasteurs intercederoyent pour lui, finalement il demanda du papier où il escrivit qu'il croyoit la Ste Trinité et que Jesus Christ estoit le Fils de Dieu, le vrai Sauveur et Rédempteur du monde, Ce que toutesfois il ne signa point disant ne le vouloir faire jusques à ce qu'il fust hors de prison. Cela donnoit quelque esperance de conversion n'eust esté qu'en ses prières et propos il ne faisoit aucune mention de Jesus Christ ne tesmoignoit aucun regret

de son impieté passée, mais bien dit il au medecin le Mardi precedent, qu'on l'avoit abusé lui promestant que pourveu qu'il promist de retracter ce qu'il avoit dit et escrit et en dresser une confession, il sortiroit de prison, Cependant il n'en voyoit aucun effect, mais qu'au reste il ne l'avoit point signé, et que le diable l'avoit escrit, il estoit toujours en sa croyance première, et que mille morts ne la lui arracheroyent jamais du cœur, et autres semblables paroles, confermées parce que jamais en présence de ses gardes il ne prioit Jesus Christ, ni Dieu par Jesus Christ. mais seulement le grand Dieu d'Israël, et la mesmes nuict du Mardi les gardiens l'ayant exhorté de prier et invoquer le Seigneur Jesus, il dit, *Ce diable* et autres tels termes, il repeta derechef ses blasphemes, ainsi que les gardes et le portier le dirent le lendemain à deux Pasteurs qui le visiterent, lesquels l'ayant trouvé comme endormi, et lui demandans s'il dormoit il dit que non, et qu'il les recognoissoit bien tous deux les nommant par leur nom, et disant qu'il croyoit qu'ils ne luy vouloit point de mal. Estant interrogué en quel estat il estoit, et s'il persistoit en ce qu'il avoit dit le dimanche précédent, il dit qu'oui, Puis dit-il que vous m'asseurez qu'il y a une Trinité, et que Jesus Christ est le Fils de Dieu, je le croy et veux retracter ce que j'ai dit et escrit. Lui estant respondu que c'estoit parler bien froidement, qu'il y avoit apparence que ce fust par hypocrisie et par crainte des hommes, qu'il avoit blasphemé si avant, s'estoit preparé à cela de longtemps s'y estoit affermi, qu'il estoit bien à craindre qu'il ne fust venu bien pres du peché irremissible, que Dieu sçait et sa conscience le scavoit. Il respondit sans larmes, sans esmotions qu'il n'y a si grand peché que la misericorde de Dieu ne soit plus grande, et lui estant monstrées les absurdités de ses paroles et escrits dit que ce n'estoit pas lui, que c'estoit le mal qui le lui avoit fait dire, qu'il vouloit tout retracter acquiesçant à tout ce qu'on lui disoit, et ne se justifiant que bien légèrement, et lui estant dit qu'on ne voyoit rien de sincère en sa procedure, que la mesme nuict il avoit blasphemé et jamais invoqué Jesus Christ, que ce n'estoit qu'hypocrisie, qu'il n'y avoit ni larmes, ni regret ni soupirs, ni confession de son peché, il avoua de n'avoir point invoqué Jesus Christ,, ni Dieu par Jesus Christ, mais dit froidement qu'il le vouloit faire ce apres, puis qu'on l'asseuroit qu'il estoit le vrai Dieu, que de vrai il ne jettoit pas des larmes, mais c'est qu'il n'estoit pas accoustumé à pleurer, à quoi les gardes s'opposerent disans que la mesme nuict priant le grand Dieu d'Israel il jettoit des larmes en abondance, toutesfois il persista en ses protestations, qu'il les disoit de bon cœur, sans toutesfois temoigner aucune esmotion, se complaignant seulement de la violence des gardes qui le tenoyent si estreitement monstrant les liesseurs que lui avoyent fait les menottes, et disant que c'estoit à ses gardes qui le traictoyent si rodement, qu'il avoit dit, ce diable, et que s'il avoit escrit diverses choses avant sa maladie, c'est qu'il étudioit, travailloit à voir les objections des Jeifs, et avoit trouvé des contradic-

tions au Nouveau Testament tant avec le Viel, qu'avec soi mesme, qui l'avoyent mis en grand scrupule, mais qu'il acquiesçoit à nos responses, l'un desdits Pasteurs lui ayant dit que s'il se faut arrester à ces apparences de contradictions il y en a autant au Viel qu'au Nouveau. es livres des Rois et Chroniques. et pourtant qu'il ne faut conclurre qu'il se contredisent à soi mesme, non plus aussi le Nouveau Testament. mais qu'il faut recercher la verité, que si es passages du Messias il y a diverses circonstances qui semblent ne lui appartenir, il faut distinguer ce qui appartient à la figure et au type de ce qui appartient à la verité : mais qu'au 2 Pseaume toutes les circonstances appartenoyent à Jesus Christ, veu que David, n'avoit point esté oinct en Sion, mais en Hebron, où il a esté oinct par ceux de Juda et d'Israel en diverses fois et Salomon en Guibon tellement que cela n'appartient qu'à un seul Jesus Christ. dont il est dit Je t'ai engendré, et après Baisez le Fils, Bienheureux qui se confie en lui, à quoi il repliqua encore que ce בו « en lui » se pourroit rapporter à Jesoua, et non à ce Fils, néant moins qu'il le croyoit et acquiesçoit à ce qu'on lui disoit.

En quoi il fit semblant de persister jusques à ce que voyant que sa feintise et dissimulation ne servoit point à sa libération il prit résolution sur la fin de Mars de se descouvrir tout à fait et désadvouer la retractation de ses erreurs. Car la Compagnie des Pasteurs ayant donné charge à quatre députés de le visiter pour sonder ce qu'il avoit dans l'ame, le Magistrat le désirant à cause de la grande despense qu'il faisoit en prisons estant bien nourri, et ayant tousjours deux gardes à grands frais pres de lui, et à cause du grand scandale que cest homme avoit donné, d'en faire quelque résolution finale.

Après avoir oui les Pasteurs, cela n'ayant pas esté fait à l'occasion de la sepmaine avant Pasques en laquelle les Pasteurs sont occupés extraordinairement, le 31 Mars finalement il fut visité par le Ministre allant à son tour aux Prisons lequel le conjurast d'ouvrir son cœur et continuer en l'estat auquel il avoit esté de renoncer ses erreurs pourveu que le tout fut fait sincerement. il respliqua que si on lui monstroit que Jesus Christ fut vrai Dieu qu'il le feroit, et lui estant dit qu'il ne faloit point dire, si, mais parler franchement, veu que tel desguisement ne lui serviroit ni devant Dieu, ni devant les hommes — pourtant qu'il priast Dieu ardemment de le deslier des liens de Satan, Il dit qu'il prieroit tous jours le grand Dieu qu'il lui fist misericorde. Et lui estant dit pour l'amour de qui — il respondit pour l'amour de qui il veut estre prié, finalement pressé s'il ne recognoissoit pas Jésus Christ vrai Dieu, il dit, Non, parlant soubs la couverture du lict, dont estant repris il dit qu'il n'avoit pas dit, Non, mais demandoit tousjours qu'on lui montrast que cela estoit vrai, et alors il le croiroit, sur quoi lui estant dit qu'à lui qui estoit Chrestien et avoit cogneu la verité on ne s'asubjectiroit pas à monstrer que le soleil est le soleil, [illegible] le Nouveau Testament estoit vrai estant chose assez prouvée, [illegible] estant interrogué s'il n'avoit plus escrit un billet de confession

que Jesus Christ est vrai Dieu et sauveur du monde, Qu'il y a trois personnes et une seule essence pourquoi il le retractoit, Il dit qu'il ne scavoit ce qu'il en avoit escrit que s'il avoit escrit quelque chose c'estoit par crainte de la mort, et au reste enquis s'il voudroit bien soustenir et signer les articles de sa maudite confession, Il dit pourquoi non, s'ils sont vrais, et si on ne me monstre du contraire, Mesmes le jour suivant il dit au sieur Procureur general que quand on lui monstreroit Jesus Christ estre vrai Dieu, aussi vrai que le jour luit, il ne le croiroit point, endureroit plus tost mille morts. Dieu donc descouvrant l'hypocrisie de ce monstre, cela fist que les Pasteurs députez prindrent résolution de lui parler serieusement, et le conjurer une bonne fois de donner gloire à Dieu et ainsi se trouverent es prisons le 8e Apuril, ou aprés avoir fait venir ledit Antoine, et lui avoir representé le miserable estat où il estoit, et qu'il estoit necessaire de commencer par la priere, lui demandant s'il ne vouloit pas bien prier Dieu avec eux, Il dit qu'il invoqueroit toujours le grand Dieu, et sembla donner assentiment. Il vouloit prier Dieu avec eux, toutesfois se mit à genoux avec difficultés, et baissa la teste contre terre à la Judaique, s'y tint coy pendant la priere qui fut faite par l'un desdits Pasteurs et jusques au récit de l'Oraison Dominicale où il desista de sa prostration et inclination comme la desadvouant, la priere estant finie et les Pasteurs levez, il demeura tousjours à genoux priant jusqu'à ce qu'on lui commanda de se lever ce qu'il fit ayant fait le mesme geste d'adoration judaique comme dessus.

Après quoi Mr Diodati chef de la députation lui representant le misérable estat où il avoit esté et combien d'occasion il avoit de penser à soi, veu les blasphèmes par lui proferés en sa manie, et depuis qu'il avoit esté remis, veu le trouble et confusion d'esprit que Dieu lui avoit envoyé, Pourtant doit il penser que cela venoit, si de Dieu, ou de l'Esprit malin, au lieu de respondre à cela il pria qu'il lui fust permis de prier Dieu pour soi en particulier. — Et lui estant demandé s'il n'avoit pas prié Dieu avec lesdits Pasteurs, a reiteré ladite demande, de laquelle estant esconduit et lui estant dit qu'il estoit à craindre que sa prière ne tournast en pêché, veu les gestes et singeries qu'on lui voyoit faire, neantmoins il respondit s'il y avoit du mal à prier Dieu, et baissant la teste contre terre dit qu'il invoquoit de tout son cœur le grand Dieu d'Israel qui a fait les cieux et la terre. Et exhorté de bien prendre garde à soi et au jugement de Dieu qui est sur lui, et qu'il estoit à craindre que la gueule du puits ne fust fermée sur lui, pourtant qu'il donnast gloire à Dieu resjouist les entrailles des Pasteurs et de toute l'Eglise grandement scandalisée de ses deportemens passez mais aussi affligée et ayant pitié de lui, Que donc il dit clairement en quel estat il se trouvoit, si troublé d'esprit et tourmenté comme il avoit esté auparavant, Il respondit que non, qu'il estoit à soi bien disposé prest à mourir pour le salut de son âme. Interrogé s'il ne recognoit pas d'avoir esté possédé et pre-

venu par l'artifice du malin esprit duquel il y a bien apparence que ce fust l'esprit de Saul auquel il avoit esté livré, le bon Esprit s'estant retiré, n'y ayant en cela aucune trace ni ressemblance de l'Esprit par lequel ont esté poussez et incités les S^ts prophètes soubs l'Ancien Testament : A respondu là dessus que ci devant il avoit demeuré chez une femme à Divonne, et qu'estant là dedans il se mit à chanter le Pseaume 74. D'où vient Seigneur que tu. et priant Dieu ardemment qu'il voulust restaurer son peuple d'Israel fust ce à la damnation de son âme, alors un esprit le saisit qui le fit tomber par terre, et le fit aller à quatre tout au tour de la chambre.

Sur quoi lui estant demandé s'il recognoit cest Esprit pour bon, où mauvais esprit, Il dit qu'il ne scavoit, mais qu'il recognoissoit bien un jugement de Dieu sur lui pour tant de pechez commis, mais qu'il lui demande pardon de tout son cœur, le prie qu'il l'illumine s'il n'estoit pas au droit chemin, le confirme s'il y est. Sur cela on prit occasion de l'exhorter à prier et recognoistre le peché pour lequel Dieu lui avoit envoyé ce jugement, à quoi il respondit qu'il croit que le peché qu'il a commis c'est de ne s'estre pas retiré du milieu de nous, et ne s'estre pas allé tenir en un désert, veu qu'il y avoit longtemps qu'il avoit esté en scrupule et avoit esté travaillé, mais qu'il avoit trouvé qu'il y avoit qu'un seul Dieu, qu'il avoit estudié à scavoir la voye du Salut pour s'y confermer et servir Dieu en pureté de conscience. Lesdits Pasteurs députés voyant ses obliguitez et tergiversations dirent qu'il y avoit bien apparence qu'ayant arraché Jesus Christ de sa pensée par une affectation volontaire il avoit chanté ce Pseaume. et que par un jugement de Dieu le malin esprit l'avoit saisi et pourtant afin d'avoir response claire lui dirent que puis qu'il croyoit estre bien disposé, et non troublé en son esprit, ils desiroyent qu'il respondit sur les questions qui lui seroyent proposées. Puis que premierement il avoit blasphemé horriblement Jesus Christ, avoit dressé des articles de sa damnable confession et croyance, avoit resisté à toute verité, et depuis avoit fait semblant de se retracter, tellement qu'on ne scavoit en quel estat il estoit.

1° Il lui fut donc demandé, voulez vous souscrire à l'Evangile lequel a esté révelé par Jesus Christ, par les Sts Apostres si puissamment, si dignement et majestueusement.

Il respondit qu'il souscrira à ce qui est veritable.

2° Tenez vous donc l'Evangile pour une fiction et invention humaine un conte à plaisir et à dessein. Il répondit. Je ne sçai.

3. Voulez vous renoncer à la révélation de l'Evangile, il respondit en souspirant qu'il scavoit que la mort lui estoit apprestée, Je veux souscrire et me tenir aux articles que j'ai baillez, et estant pressé finalement, dit je ne croi point à l'Evangile, ni que ce soit la doctrine de Dieu.

4° Croyez-vous au Fils de Dieu. Rep, Je croi qu'il y a un seul Dieu.

5. Croyez vous à Jesus Christ. Rep. Non.

6. Croyez vous qu'il y a un St Esprit en l'Essence de Dieu, et l'en-

voi de cest esprit au cœur des hommes. R. Je croi que Dieu est Esprit, et l'Esprit de Dieu est Dieu. J'ai eu dit il, de bons mouvemens, je ne scai d'où cela venoit sinon de Dieu, car je ne croi qu'un seul Dieu, sans division ni distinction.

7. Ne sentiez vous pas auparavant plus de paix en vostre ame croyant à l'Evangile que maintenant. R. Je me sentois plus porté au péché qu'à present.

8. Voulez vous donc renoncer à la marque sacrée de Baptesme que vous avez receu. R. Oui je renonce mon baptesme.

Sur quoi estant conjuré de penser comment il pourroit comparoistre devant Dieu chargé de tant d'anathemes et crimes. Il respondit par la miséricorde de Dieu.

9. Navez vous pas escrit un billet, Je croi que Jesus est le Christ, le Fils de Dieu, le Sauveur du Monde ? etc. R. Je ne scai, et finalement l'advoua, mais on me l'a arraché et extorqué, dit-il, c'estoit par crainte de la mort, C'est que les gardes me tourmentoyent.

Et lui estant objecté que quelques jours auparavant il avoit renoncé ses erreurs et protesté aux sieurs Chabrei et Spanh[eim] qu'il acquiescoit à tout, qu'il detestoit ses blasphemes, qu'il se vouloit ranger à son devoir. Il dit qu'il avoit eu de grandes tentations, et en frayeur de la mort et du supplice, mais qu'il estoit en sa première résolution, et vouloit se tenir à ses articles.

Puis estant objecté que par une maudite obstination il avoit dit que quand on lui monstreroit Jesus Christ estre vrai Dieu, il ne le croiroit pas, il nia l'avoir dit, finalement lui estant soustenu il advoua disant qu'il estoit ferme en sa croyance, et qu'on ne la lui arracheroit pas du cœur. Toutesfois lui estant leue une letre de sieur Ferri[1], dont il desiroit n'ouir la lecture, il fut grandement esmeu, et jetta des larmes disant toutesfois qu'il ne pouvoit rien changer à sa résolution.

Après cela lesdits Pasteurs se retirèrent, et le lendemain ayant fait rapport à leur Assemblée des responses faites par ledit Antoine fut resolu de scavoir du Magistrat quel ordre il desireroit qu'on tinst au jugement de cest affaire, s'il agreoit plus qu'on lui portast l'advis des Pasteurs par quelques députez du corps, ou tout le Corps de la Compagnie en opinast devant eux. Ce qui estant représenté au Magistrat et les réponses abominables de ce meschant, leur estant aussi présentées les letres des sieurs du Moulin, Ferri, et Mestrazat Pasteurs en France, touschant ledit Antoine, lesdits Seigneurs du Conseil ayans appelé les deputez, leur dirent qu'ils desiroyent qu'on visitast encor quelques jours ledit Antoine, soit tous les députez ensemble, soit separement selon leurs commodités pour tascher de le ramener, mais qu'on ne permist point l'abord et approche à autres personnes qu'aux Pasteurs, et qu'au reste ils attendoyent que tout le Corps des Pasteurs se trouvast devant eux le Lundi suivant 9e Apuril

[1] Son ancien maître.

pour conferer ensemble de l'ordre qu'il faudroit tenir en cest affaire.

La Compagnie sachant l'intention de Messeigneurs, assemblée à l'ordinaire le 6 Apuril, trouva bon de faire une preconsultation de cest affaire non pour estre tous de mesme advis, chascun estant en sa liberté, mais pour s'entr'ouir et aider mutuellement en cest affaire. Tous à la verité jugeans ces blasphemes horribles et insupportables, dignes de mort, crimes de Leze Majesté divine au premier chef, et au plus haut poinct de la Religion, mais les uns estimans que cela doit avoir lieu en une personne qui est bien à soy, non prevenue de manie, fureur et trouble d'Esprit, que si bien les choses sont horribles tant à qu'il n'estoit ni Manicheen, Arrien, ni Circoncellion (?) ains qu'il s'estoit jette au Judaisme qui blaspheme à la verité Jesus Christ, mais qui est une profession tolerée au milieu de la Chrestienté, que le grand Mal estoit qu'il avoit pris le ministère : mais que hors cela tout ce qu'on pouvoit faire estoit de le flestrir, le déposer et exhantorer du ministère, le bannir et chasser au loin, les autres jugeans qu'il suffiroit de la supreme excommunication de l'Eglise. Les autres que ces blasphemes et ce crime estoit digne de mort, mais que ceste manie froide rendoit l'affaire suspect et que la severité d'un supplice apporteroit plus de mal que de bien, soit que cest homme estant tranquille d'Esprit persistast en ces opinions et blasphemes invoquant le grand Dieu d'Israel, ce qui pourroit donner d'estranges impressions au peuple, soit que sa manie et phrenesie le saisit allant au supplice, qui seroit une chose absurde de voir supplicier un homme hors du sens, toutesfois qu'il ne le faloit point relascher, ains le tenir en prison estroite quelque temps, le faire travailler de ses mains afin de voir si sa manie le reprendroit à certains intervalles, et prendre advis des Medecins de dedans et de dehors mesme des Academies et surtout des Eglises de Suisse ainsi qu'on avait fait de Servet, et en cas qu'il lui eschappast des blasphemes le fouetter et chastier rudement essayant si ceste severité le pourroit retenir. Les autres jugeans le faict plus atroce, et que ceste manie survenue ne le pouvoit excuser estant survenue apres une longue premeditation et preparation à ce blaspheme, comme un jugement de Dieu qui l'avoit livré à Satan, partant que si on punit un luxurieux adultère incestueux sans avoir esgard que cela vient de l'humeur sanguine, un meurtrier sans avoir esgard que cela vient de la bile et de la colère, aussi faloit il punir un blasphemateur provez quoi qu'il soit saisi de quelque melancholie, veu qu'es intervalles dilucides il continuoit en son impiété, et n'y avoit point d'extravagances comme es poures phrenetiques, mais il maintenoit des dogmes blasphematoires, les avoit mis par escrit, produisoit ses arguments, eludoit les oppositions, detorquoit les textes et ainsi montroit qu'il y avoit plus de malice que d'humeur et qu'au reste toute la Chrestienté nous regardoit, tant Papistes que Reformés, cest homme ayant une complicité de divers crimes.

1. Un grand souppçon d'avoir desbauché un Jeune Gentilhomme

françois, que en faisoyent foy les letres du sieur Moulin; 2. Une apostasie generale de la Religion Chrestienne, parjure et renoncement de son baptême, parjure derechef en la promesse faite en la Ste Cesne, et finalement ayant pris le St Ministère promettant de prescher Jesus Christ, qu'il renioit en son cœur, et estant prest d'espandre son venin, une hypocrisie horrible ayant couvé dès longtemps ceste impieté en son ame, comme il conste par ses escrits, et ainsi qu'il estoit pire que ne fut jamais Arrius, Manee et les autres, pourtant qu'ils le jugeroyent fils de mort, et que tout delai qu'on pourroit apporter n'estoit necessaire si non pour monstrer l'estat qu'on faisoit des advis de dehors, et pour estre fortifié es conclusions et resolutions qu'on pourroit prendre sur ce subject contre les blasmes que plusieurs ont jetté contre ceste Eglise à l'occasion du supplice de Servet antitrinitaire, lequel ayant esté puni en ce lieu et executé à mort, comme ceste severité a esté louée par plusieurs et mesme par Bellarmin Jesuite, aussi a elle esté blasmée par plusieurs autres Libertins, Anabaptistes, et qui plus est par quelques orthodoxes trop scrupuleux et consciencieux, les uns par trop de tendreur, les autres par maximes d'estat, craignant les conséquences surtout en ces temps là où les feux estoyent allumés de toutes parts, et les Papistes jugeoyent estre blasphème, ce qui estoit dit contre le Pape et l'hostie de la Messe, comme si on eust parlé contre la Trinité et la Personne sacrée et glorieuse de nostre Seigneur Jesus Christ.

Mais pour revenir à nostre Juif blasphemateur avant le Lundi designé par le Magistrat pour ouir les advis des Pasteurs suivant l'intention du Magistrat, conjurer et exhorter de penser à soi, et repasser à ses erreurs. Cela mesme un autre jour lui fut réitéré par un des Pasteurs, y allant avant l'heure de l'Assemblée, l'exhortant au Nom de nostre Seigneur Jesus Christ qu'il meschant de se remettre à Dieu; à quoi il respondit qu'il feroit ce qu'on voudroit pourveu que ce ne fust point contre le Salut de son ame. Mais dit, pensez-vous, Monsieur N. qu'un homme soit meschant qui pense faire son Salut en accomplissant la loi de Dieu, et estre justifié par l'accomplissement de ceste loi? à quoi estant respondu qu'un tel homme seroit meschant, puis que la loi n'est pas donnée pour justifier, mais pour estre un pedagogue afin d'amener l'homme à Jesus Christ, et que c'est renverser le mystere de grâce. Il dit, je ne croi point qu'un tel homme soit meschant, et lui estant dit que c'est establir sa propre justice, renverser celle de Dieu, selon les paroles de S. Paul, la force et la vigueur de ses demonstrations, l'admirable rapport de l'Evangile avec la loi et le service ancien, il ne sauroit que dire, sinon qu'en son accoutumance il se jette sur les passages de l'Ancien Testament alleguez au Nouveau. Celui d'Osée allegué par S. Paul, et par S. Pierre, disant que celui est idolatre. Celui de Zacharie des Gentils ou il est dit que point aux semonces, mais à la rendance. Celui où il est parlé de Sinai comme lieu disant que toutes ces imaginations ne sont point en l'Ancien Testament et que

St Paul de vrai estoit eloquent et disert, mais qu'il fondoit mal ses demonstrations. A quoi lui estant respondu que rien n'avoit esté allegué mal à propos, et que l'Esprit de Dieu ayant parlé par les prophètes avoit eu la liberté de parler par les Apostres selon la prophétie de Joel, que le mesme Esprit avoit peu esclaircir ce qui avoit esté dit plus obscurement, Il repliqua que toutes ces raisons et distinctions ne serviroyent pas pour convertir un Juif qui se tient à l'Ancien Testament et par quel moyen on le pourroit conveincre. Sur cela lui fut dit qu'on tascheroit de convertir un Juif lui monstrant les passages expres de l'Ancien Testament qui monstrent la Ste Trinité, Les passages qui monstrent que le Messias promis est vrai Dieu et qu'il devoit prendre chair humaine, Le temps designé et marqué par les Sts Oracles. la prophetie de Jacob, celle de Daniel 9. les prédictions de David, les effects advenus en ce temps et sur tout la vocation des Gentils qui ont quitté leurs idoles dont les oracles qui ont cessé à la predication de l'Evangile. Il dit, mais ne voyez vous pas l'idolatrie parmi les Chrestiens les diverses sectes qui y sont? Sur cela lui fut dit que la raison ne concluoit point veu que cela estoit arrivé par la malice des hommes, et le juste jugement de Dieu predit par les Sts Apostres. et quant aux Sectes que le Schisme de Samarie, ni le Temple de Garizim n'empeschoit que l'Eglise de Heriesalem ne fust la vraye Eglise, non plus que les sectes des Pharisiens. Essennites. Sadducceens., et veu que la loi et les prophetes demeuroyent en leur entier, et ceux qui y adheroyent estoyent le vrai peuple de Dieu. Pourtant qu'il estoit aisé de conveincre un Juif par ses passages, jusques à ce qu'ayant cognu la verité de l'Evangile il fust rendu capable de comprendre les mysteres revelés aux Sts Apostres et laissés par iceux à l'Eglise, et au reste qu'il est tresaisé de voir que la Religion Judaique en l'estat où elle est n'est qu'une vraye superstition, et un corps sans ame, tant pour ce qu'ils ne recognoissent pas le vrai Dieu tel qu'il s'est manifesté aux Sts Patriarches assavoir Pere, Fils et St Esprit, que pour ce qu'ils ne recognoissait pas ce Fils venu en chair et ayant accompli l'œuvre de nostre Salut, dont à bon droict il sont livrés à un esprit d'aveuglement, leurs synagogues estant une pure confusion sans reverence ni devotion, avec des cris et des hurlements estranges et des gestes indecens. Il respondit à cela que c'est d'autant que les Juifs sont en deuil. Et lui estant demandé la cause de ce deuil. il dit que c'est à cause du Messias qu'ils attendent afin d'estre delivrés de leur dispersion. mais lui estant objecté le 9e de Daniel et les sepmaines à la fin desquelles l'ange Gabriel ayant dit que le Christ viendroit pour consumer le peché, faire propitiation pour l'iniquité, amener la justice des siècles, ce Christ estoit apparu au mesme temps designé et avoit accompli ces choses, après cela le Christ avoit esté retranché, et le peuple *du Conducteur* avoit destruit la Ville et le Sanctuaire, il repliqua que ces sepmaines de Daniel estoyent autant de Jubilés et que cela faisoit mille trois cens ans. dont on prit occasion de

lui dire que cela ne pouvoit estre veu que les Romains estoyent venus au bout des sepmaines d'années, et avoyent destruit le Temple apres que le Christ avoit esté retranché partant que ces Sepmaines ne se peuvent estendre si loin, mais au reste que donc le temps estoit expiré de ces mille trois cens ans, et ne faloit plus attendre ce Messias, il dit que ce retardement est à cause des pechez du peuple. Et quoi qu'on lui dit que jamais les péchez du peuple n'avoyent empesché qu'il n'accomplist ce qu'il avoit promis, au temps assigné en la délivrance d'Egypte, en celle de la captivité de Babylone, Il dit voyez vous pas que Dieu avoit promis qu'il n'y auroit que 400 ans de la captivité d'Egypte, cependant il est cal[culé] qu'il y a 430 ans, dont on lui fit voir le sophisme de son objection parce que de vrai il y a 430 ans des la promesse faite à Abraham jusques à la publication de la loi en Horeb, mais quant à la sortie d'Egypte il est dit que Dieu ayant designé le temps, qu'en la mesme nuict toutes les bandes d'Israel sortirent d'Egypte.

Et estant adjuré sur cela de recognoistre ses impietés, en avoir horreur, donner gloire à Jesus Christ, Il dit qu'il ne le feroit jamais, quoi qu'on lui monstrast qu'il estoit si misericordieux qu'il avoit promis que le blaspheme proferé contre lui seroit pardonné au pescheur repentant. Ledit Pasteur s'estant retiré avec horreur laissa ce misérable en cest estat où il a continué jusques à present.

Le Lundi 9 avril estant venu les Pasteurs et Professeurs au nombre de 15 se presenterent au Conseil et apres le commandement à eux fait par le premier Consul, de dire leur advis sur ce faict, apres quoi le Magistrat verroit comment il avoit à proceder, Apres la priere faite à haute voix par le Pasteur pour lors Moderateur de la Compagnie des Pasteurs, on commença par la demonstration de l'importance de cest affaire, et qu'estant un faict qui à peine avoit esté veu dés la Reformation, au prix duquel n'estoit rien l'affaire de Servet, de Valentin Gentil, et autres heretiques, Il y faloit marcher avec meure deliberation. Y apporter le Zèle de Dieu, mais avec science et prudence, que de vrai les choses estoyent atroces, le crime enorme qu'un né Chrestien baptisé quoi qu'en l'Eglise Romaine, neantmoins au nom de la Ste Trinité, et en la possession de Jesus Christ, venu à l'Eglise Reformée detestant l'idolatrie Papistique, et depuis venu à l'estude de la Theologie, finalement au St Ministere apres avoir promis de prescher et annoncer Jesus Christ et tout le mystere de la foi Chrestienne, ayant participé aux mysteres et sacremens de l'Eglise, vinst à un tel degré d'impieté, non seulement de quelque erreur ou sentiment particulier ou blaspheme indirect, et par consequent tel que ceux de l'Eglise Romaine et autres sectes mais qu'il vinst à une totale apostasie et abnegation du mystere de pieté renversant les fondements de la foi et les principes de la Religion Chrestienne. Se portant à des blasphemes horribles et expres contre la Majesté du Fils de Dieu, les ayant proferés en la manie dont il estoit saisi, mais apres s'estre preparé à cela plusieurs années aupa-

ravant comme il appert par ces escrits et meditations faite de longue main et de rechef par l'escrit de sa confession quil a dressé depuis qu'il est es prisons taschant de prouver sa maudite croyance, et se roidissant à cela renoncant son baptesme, et mettant bas tout sentiment du Christianisme, mais d'ailleurs qu'il faloit faire consideration de la manie et fureur en laquelle on l'avoit veu et dont la violence pouvoit avoir extorqué ces blasphemes de sa bouche, de rechef que cela avoit esté suivi de quelque retractation, dont toutesfois on ne voyoit point la suite, et ainsi qu'on pouvoit peser là dessus les advis qu'on avoit eu de dehors, afin que si on se portoit à quelque resolution plus rigoureuse, neantmoins on n'encourust aucun blasme. — Ce discours fut suivit d'un autre monstrant que les choses estoyent atroces et estranges à la verité, et n'y avoit bonne ame qui n'eust horreur des blasphemes de ce miserable, neantmoins que ce n'estoit qu'un dogme et croyance, que Jesus Christ ayant dit *laissez l'yvroye de peur que vos* etc. sembloit indiquer qu'il faut tolerer ces choses attendant le temps de la dernière moisson, que de vrai il y a eu certaines sectes dont les sectateurs avoyent esté condannez punis et retranchez comme celle des Ophites et Adamites dont les uns avoyent un serpent qu'ils nourrissoyent et recevoyent de sa bouche l'Eucharistie, chose horrible et diabolique, Les autres estoyent tout nuds ensemble et commettoyent choses enormes, composoyent l'Eucharistie avec farine la chair et le sang d'un enfant qu'ils esgorgeoyent y mesloiyent mesme du sperme humain avec autres ceremonies horribles et pour tant qu'à bon droict ils avoyent esté condannés, mesme telles sectes renaissant en Amstredam On s'y estoit opposé, que Priscillian avoit esté condanné au synode de Bourdeaux, et livré au bras seculier non tant pour son dogme que surtout pour divers adultères dont il avoit esté conveincu. Il n'y avoit ici rien de semblable, sinon qu'on sceust par indices et autres moyens qu'il eust commis quelque crime enorme dont la letre de Sedan sembloit donner quelque apparence. Au reste que cest homme n'embrassoit ce dogme pour aucun profit et avantage qu'il en peust pretendre, mais seulement par une impression qu'il avoit prise de longue main, d'ailleurs qu'il faloit faire estat de la manie et melancholie où on l'avoit veu de peur que le traictant capitalement on ne fust accusé d'avoir agi sur un maniaque, un homme hors de sens, dont il ne pouvoit réussir que du mal, soit en ce que allant au supplice il vomiroit ses blasphemes ce qui donneroit grand scandale et mesme on seroit en doute le faisant mourir en cest estat si on ne perdroit point le corps et l'ame tout ensemble.

Pourtant qu'il seroit plus à propos apres l'avoir deposé publiquement du Ministère l'avoir flestri et condanné à faire amende honorable de le congedier n'estant pas à craindre que parmi les Chrestiens il se trouvast aucun qui voulust adherer à ses opinions.

Cest advis fut relevé, et monstré qu'en toutes ces sectes allegues il n'y avoit rien de semblable à celle ci, où il y avoit une apostasie

generale un blaspheme direct contre la Majesté du Fils de Dieu, premièrement un faste et orgueil que ce miserable avoit nourri suivant les preceptes de la Philosophie, et surtout de Metaphysique qu'il avoit appris des sa jeunesse suivant laquelle il vouloit mesurer et comprendre la hauteur de la Majesté de Dieu et personne de Jesus Christ, la divinité des mysteres du Nouveau Testament, que de cest orgueil il estoit venu à la curiosité de la curiosité à la doute, de la doute à l'opposition contre ces mysteres, de là à une totale résolution, et qu'il y avoit plus d'apparences que ceste manie et frenesie fust penale et subséquente, que non pas antecedente, Dieu l'ayant frappé en son esprit quand il voulut commencer de vomir son venin en l'Eglise, Et pourtant qu'il n'y avoit point de doute et ne faloit point hesiter que si jamais il y eust blaspheme punissable par le glaive ceslui l'estoit. et que si Dieu a frappé Arrius et autres heretiques ce n'est point pourtant que les hommes ne doivent faire et employer le glaive où ils voyent choses semblables, que la loi de Dieu disant du faux prophète, tu osteras ce meschant, ne dit point s'il sera maniaque, frenetique, mais en parle absolument, néantmoins que eu l'esgard à l'estat où cest homme avoit esté veu, le danger de perdre le corps et l'ame, les fascheuses conséquences que son obstination pourroit apporter en un supplice public, il seroit à propos de le garder encor quelques mois pour travailler à sa réduction avoir advis de diverses Eglises et Academies de Suisse et ailleurs, après quoi on pourroit venir à une derniere resolution.

A ceste résolution se joignirent quelques uns monstrant qu'il estoit necessaire d'attendre, et que, tout ainsi que Arrius avoit esté frappé de Dieu, Dieu feroit aussi son jugement sur ce meschant sans que les hommes y missent la main, que David avoit toleré Seimhi et Joab, et qu'on en pouvoit faire de mesme en ceste affaire.

Mais plusieurs autres s'y opposerent les uns disans que s'il y a chose où il faille monstrer du zèle c'est en celle ci, n'y ayant point de doute que ce ne fust le haut poinct de blaspheme condamné par la loi de Dieu, et que cest Estat et Eglise rendroit compte à Dieu si elle manquoit d'y apporter une juste severité, les autres disans que de vrai l'église ne juge pas du sang, et n'appartenoit pas aux Ecclesiastiques de déterminer des peines corporelles, partant qu'il suffisoit d'indiquer au Magistrat le poinct et degré d'impieté où estoit venu cest execrable, afin qu'il vist ce qu'il auroit à faire tant pour s'acquiter de sa conscience que pour satisfaire à l'attente du jugement de cest affaire et qu'au reste si le Magistrat est obligé de punir avec zèle la transgression de la 2de table de la loi, il est obligé de redoubler ce zele pour maintenir la premiere qui concerne le service de Dieu. Mais que pour faire un droit jugement il le faloit faire procéder du faict. Ex facto jus orit. Et estans leues les réponses catégoriques par lui faites aux Pasteurs deputez, qu'il estoit aisé de voir qu'il y avoit en ceci concurrence de divers crimes et impietez, Preparation et premeditation à blaspheme, hypocrisie horrible, renonce-

ment à son baptesme, parjures redoublez tant en ce renoncement, qu'en ce qu'ayant pris le St-Ministère, et juré de prescher Jesus-Christ il se disposoit à faire le contraire, les blasphemes expres prononcés en sa manie, mais aussi après icelle, et maintenus et soustenus par escrit et demonstrations impies, par consequent qu'il n'y avoit point ici à hesiter que ce ne fust un crime et iniquité toute jugée, Encor plus s'il avoit sollicité le Jeune Gentilhomme nommé Villemand au Judaisme dont la loi dit Eum qui servum sive ingenuum ad judaicos ritus transduxerit capitis pœna dignum censemus, Et qu'au regard de la croyance si les Empereurs en leurs Constitutions parlant des Samarites ou Samaritaines et autres qui passent du Christianisme au Judaisme en ont jugé plus doucement, ne leur imposant que la proscription ou deportation, et les privans de tester et succeder, c'estoit in primordiis Christianae religionis, c'estoit envers ceux qui avoyent la croyance contraire mais sans blaspheme expres, c'estoit en des personnes particulieres, mais non en des Pasteurs, qui eussent presché, administré les sacrements, pour puis apres renier tout cela, et exposer en diffame les mystères de la Religion Chrestienne, c'estoit en ceux qui se contenoyent sans dogmatiser, mais qu'à bon droict Charles 5e en l'an 1540 punit un Roi de Tybur es costes de Tartarie pres l'océan Scythique (où il y avoit encore ces résidus des dix lignees transportées en Arzareth Esdras 4) lequel vint en ces temps là parmi les Chrestiens, et apres avoit parlé à François Premier, es France passa en Italie s'addressa à Charles 5e et aux princes d'Italie les sollicitans à quitter le Christianisme et venir au Judaisme[1]. Ce que voyant cest Empereur il le fit brusler publiquement à Mantoue. Derechef qu'a bon droict les parlements de France ont condanné à mort ceux qu'on a trouvé, induisans, faisans le sacrifice du Coq, ayans attiré divers à leur abomination et que ceslui ci estant en leurs mains n'eust point manqué de recevoir la punition méritée. Pourtant qu'il estoit nécessaire de procéder en ceste affaire sans vaciller ni hesiter, mais que comme au faict de Servet on eut l'advis des Suisses et autres lieux, ainsi faisant le mesme on se pourroit fortifier en sa résolution contre les divers jugements qu'on pourroit donner sur ce faict.

Le suivant priant d'estre excusé s'il n'estoit point de l'advis de ses freres, et ne pouvoit consentir ni au bannissement, ni au delai de la peine et punition de cest execrable, et monstrant le danger qu'il y avoit de supporter plus longtemps cest monstre, dit que l'advis de dehors ne pouvoit causer que du mal veu que on contenteroit les uns, on mescontenteroit les autres, et que plusieurs s'estonnoyent de ce retardement, on mestoit en danger plusieurs du populaire de croire ou ne croire point la Ste Trinité, et si Jesus-Christ est Dieu, par une telle tolerance et delay, que la manie et frenesie ou mélancholie de cest homme ne le pouvoit excuser en ses blasphemes non

[1] Il est fait ici allusion à David Reübéni.

plus qu'un adultere n'est pas toleré à cause de l'humeur sanguine, un meurtrier à cause de l'humeur cholerique, un autre du phlegme. Et que pour le danger qu'on craignoit de le faire mourir en son endurcissement il faloit faire son devoir, et laisser les evenemens à Dieu, qui avoit mis cest homme en mains du Magistrat pour esprouver son zele, et qu'on n'avoit pas eu ces considerations en divers autres jugez à mort sans craindre ces consequences, et dont on avoit determiné plus absolument. Pourtant concluoit à rigueurs, adjoustant que si le Testament d'un melancholique ou furieux est valable, s'il conste qu'il l'a fait dans l'intervalle diluccide, aussi la melancholie et manie ne peut excuser un homme lorsqu'il continue en ses blasphemes hors de la manie, ayant le discours et la ratiocination entiere et estant revenu à soi.

Quelques uns des autres Pasteurs conclurent au delai pour les raisons susmentionnées tant pour voir s'il estoit bien revenu à soi mesme, que pour avoir advis de dehors, mais la pluspart panscherent à la severité, monstrant qu'il estoit question d'un monstre et non d'un homme, qui de vrai avoit eu quelque alienation d'esprit, mais par un juste jugement de Dieu contre lequel il s'estoit roidi, et avoit persisté non seulement en son impieté, mais aussi avoit tasché de le maintenir avec subtilitez et sophismes ayant compilé divers passages pour preuves de ses propositions abominables, avec tel artifice qu'on voyoit qu'il estoit bien à soi mesme, et que s'il avoit quelque melancholie, la malice predominoit, laquelle Dieu n'avoit pas permis qu'il cachast longtemps soubs ceste hypocrisie et feinte retractation le livrant à l'Esprit reprouvé par un jugement du tout estrange, tellement que le Magistrat pouvoit bien recognoistre jusques où il estoit obligé de proceder en tel cas.

A quoi un autre adjousta que Dieu parlant si expres, Tu racleras le meschant du milieu de toi, monstroit que telle atrocité ne permettoit pas de delai, et pour fortifier cest advis fut dit par l'un des autres, que s'il avoit proferé ces blasphemes ce n'estoit point seulement in furore, mais, ante et post furorem, et que le jugement de Dieu avoit fait que le mal avoit esclaté per furorem, pour descouvrir la malice que cest homme couvoit, dont le suivant conclud que veu l'atrocité de ces choses il n'y avoit rigueur qui ne deust estre exercée contre ce meschant.

Le Magistrat ayant oui les advis des Pasteurs et Professeurs les en remercia, declarant que suivant iceux il adviseroit comment il auroit à faire. Et le lendemain le Corps du Conseil estant allé és prisons pour le faire respondre, on le fit venir en la Chambre Criminelle où d'entrée il se prosterna à la Judaique approchant le front fort proche de terre. Et estant trouvé entierement rassi d'esprit sans aucun indice de frenesie et fureur, respondit à toutes les demandes qui lui furent faictes par le Premier Syndique et autres Senateurs avouant d'avoir tenu toutes les paroles ci devant mentionnées, les unes pendant son transport, disoit-il, les autres en pleine santé. Et estant

pressé de renoncer à ses meschantes opinions dit qu'il ne le pouvoit faire, pour le salut de son ame, dit par trois fois qu'il renonçoit son baptesme, ne voulant recognoistre en façon que ce soit Jesus Christ. ni comme vrai Dieu ni comme vrai homme, non plus aussi la Ste Trinité, avouant d'avoir escrit sa confession avec les demonstrations des articles et ne s'en vouloir departir. Ce qu'oyant le Magistrat apres avoir travaillé deux heures à tascher de ramener ce miserable à son devoir, on se retira avec horreur. Mais on ne proceda point au jugement, que quelques jours apres, tant pour lui donner loisir de penser à soi, que pour voir s'il n'y auroit aucun retour de manie et mélancholie qui eust peu rendre le jugement suspect à diverses personnes. finalement il fut condamné à estre bruslé ayant auparavant esté estranglé à un posteau.

Le jour du supplice estant venu avant lequel le Magistrat avoit fait entendre aux Pasteurs la sentence donnée contre ledit Antoine, afin qu'ils se disposassent à le voir és prisons dès le matin pour tascher de le reduire à son devoir ou pour le moins resister vivement à ses impietés, sur le scrupule que quelques uns faisoyent que en hastant trop le supplice de ce miserable obstiné, on ne laissast tousjours quelque soupçon aux estrangers de s'estre trop precipité, qu'on ne se mist en danger de perdre le corps et l'ame tout ensemble, qu'on ne donnoit aucun lieu à quelque advis de Pasteurs signalez qui avoyent requis qu'on ne vinst point aux extremitez. Et pourtant qu'il seroit à desirer que pour le moins le Magistrat surcoyast l'execution de quelques jours ou de quelques sepmaines le tenant renfermé, à quoi concluant la Comp. des Pasteurs elle deputa deux de son corps au Magistrat le priant de considerer ces raisons et voir s'il y auroit moyen de dilayer, à quoi le Magistrat respondit qu'ils ne pouvoyent donner lieu à la demande des Pasteurs, que ce qu'ils en avoyent fait estoit par zele à la gloire de Dieu, lequel zele n'estoit point sans cognoissance, veu les escrits et paroles atroces du criminel les responses abominables qu'il leur avoit fait par deux fois sans aucun indice et apparence de manie ou frenesie, que d'ailleurs ils l'avoyent fait apres avoir oui l'advis des Pasteurs par lesquels il avoit esté jugé non seulement heretique et blasphemateur, mais coupable d'une apostasie generale de la Religion Chrestienne, criminel de Leze Majesté divine au premier chef, fils de mort, indigne d'estre supporté, mais plustost meritant d'estre retranché du monde, partant ne pouvoyent revoquer ni surcoyer l'execution de ce jugement. Ains ordonnoyent que tous les Pasteurs allassent incontinent vers le prisonnier criminel. de quoi le rapport ayant esté fait à la Compagnie. la pluspart des Pasteurs surtout ceux à qui selon l'ordre il escheoit d'aller aux prisons y allerent incontinent, plusieurs des autres y assisterent et s'employerent vivement à conveincre cest esprit d'erreur.

Ayant dit qu'on amenast le criminel, et icelui estant venu lui fut dit par l'un des Pasteurs que veu les choses passées, sa preparation de longue main à s'affermir en ses doutes et blasphemes, veu qu'il

s'estoit jetté au St Ministère ayant une créance contraire en son ame, veu qu'il avoit profané et honni les Stes Sacrements de l'Eglise Chrestienne, veu son parjure manifeste, veu ses blasphemes proferés de bouche, ses doctrines abominables couchées par escrit directtement contre la foi Chrestienne, son opiniastreté et resolution à perseverer en ceste impiété, nostre Magistrat avoit esté justement poussé et induit à venir à des remedes extremes, et pourtant qu'il avoit occasion de penser à soi, si jamais, qu'il n'estoit plus question de repliques, contradictions, rebellions, mais qu'il faloit recourir à Dieu avec un cœur tout brisé rompu et froissé du sentiment de sa douleur pour essayer s'il y avoit encore quelque lieu pour lui en ce grand abisme de ses misericordes et compassions, quelque voye à repentance, si la gueule du puits n'estoit point encore tout à fait fermée, mais que pour bien se preparer à cela il faloit recourir à Dieu, par prières ardentes, lesquelles on feroit pour lui et lesquelles il suivroit du cœur pour implorer la grace de Dieu, à laquelle parole il se leva et demanda s'il estoit condamné à mort, si on lui venoit annoncer la mort, et lui estant respondu, qu'oui, qu'il ne faloit pas laisser passer le peu de temps qui lui restoit sans l'employer à faire son salut et reparer les horribles scandales par lui commis, il dit, il me faut donc mourir, et baisant terre dit, le St Nom du grand Dieu d'Israel qui a fait le ciel la terre soit benit eternellement. Et estant exhorté de se mettre à genoux pour prier avec les Pasteurs il dit, Je prierai Dieu pour moi, vous prierez Dieu pour vous, si vous voulez, ne se voulant mettre à genoux, ni faire aucun acte de dévotion avec eux, à l'occasion de quoi les Pasteurs dirent qu'il faloit qu'il obeist, et le geolier s'estant approché, pour le contraindre de s'agenouiller, il fit semblant de vouloir obéir, mais aux premiers mots de la prière il se releva incontinent secouant la teste, et se couvrant, marmonnant quelque chose entre ses dents. Ce que voyant le geolier et les sergens le voulurent contraindre de s'agenouiller, ce que toutesfois jamais il ne voulut faire, se seant sur terre, et finalement s'estendant sur terre tout son long, jusques à ce que la priere fust finie, après laquelle il demeuroit tousjours couché de son long la face baissée contre le plancher, jusques à ce qu'estant commandé de se relever et escouter ce qui lui seroit dit il se releva parlant et mourmonnant quelques prieres au grand Dieu d'Israel, et lui estant representé avec larmes et paroles vehementes le regret qu'on avoit du misérable estat auquel il s'estoit plongé et duquel auparavant il ne s'estoit soucié de se retirer quelques remonstrances serieuses qui lui eussent esté faite, pourtant qu'il estoit temps où jamais de penser à soi puis que dans peu d'heures il faloit aller comparoir devant celui que tant il avoit nié et blasphemé. Il respondit qu'il n'avoit point blasphemé, J'invoque et adore, dit-il, le grand Dieu d'Israel qui a fait le ciel et la terre, qui a fait ce beau Soleil, dès ma jeunesse j'ai tasché de servir à Dieu en conscience, de suivre le droit chemin, J'ai trouvé qu'il n'y [illegible] qu'un Dieu, ne me [illegible] vant

resoudre qu'il y eust trois Personnes, J'ai trouvé que par le Nouveau Testament cela estoit maintenu, mais sachant qu'il y avoit une autre Escriture assavoir l'Ancien Testament, J'ai trouvé qu'il n'y avoit qu'un Dieu, et qu'il n'est jamais parlé de trois personnes, et autres telles paroles qu'il avoit dites à diverses autres fois auparavant. Pourtant qu'il ne pouvoit ni ne devoit donner lieu à une autre croyance que ce seroit estre contre sa conscience. A quoi lui estant objectés les passages de l'Ancien Testament tant pour prouver la Trinité que la personne et office de Jesus Christ. il éludoit le tout comme auparavant, dit que les sepmaines de Daniel se devoyent entendre de sepmaines de sepmaines assavoir autant de Jubilez qui fait 1300 ans, dont lui estant monstré l'absurdité en ce qu'il est monstré du Conducteur du peuple à venir qui devoit destruire la cité par les ailes abominables et lui mesme advouant que ce Conducteur estoit Vespasian ou Titus son fils il n'estoit pas recevable de dire que à l'esgard du Christ les sepmaines fussent sepmaines de sepmaines, des qu'à l'esgard de la destruction ce n'estoyent que sepmaines d'années, veu que cela est contenu en la mesme prophetie et annonciation de l'ange Gabriel Daniel 9. Il n'eut que repliquer à cela ni à plusieurs autres passages qui lui furent alleguez sur tout des PSeaumes 2 et 110. sinon qu'il detorquoit divers passages qu'il opposoit et ne vouloit jamais donner lieu à aucune retractation de ses erreurs et blasphemes.

Lui fut aussi demandé quelque chose de certaine confession qu'il avoit faite pendant sa maladie dans sa prison, ses gardes lui ayant oui demander pardon à Dieu de quelques souillures et vilainies, il dit qu'il n'estoit pas tenu d'en respondre. que nous n'estions pas des prestres pour recevoir des confessions auriculaires. A quoi estant repliqué que non mais puis que lui mesme l'avoit dit et que cela donnoit scandale il estoit obligé si la chose estoit vraye de reparer le scandale par sa confession, Ce qui fit qu'il en parla et dit n'avoir jamais pensé à aucune meschanceté de telle nature, qu'il avoit esté en Italie et avoit esté mené en un bourdeau à Bresse, mais qu'il n'y avoit rien commis et n'avoit touché personne.

Lui estant demandé à la requeste de quelques Pasteurs du bailliage de Gex qui estoyent présents comment il avoit baptisé les enfans, si au nom du Père du Fils et du St Esprit, il dit qu'oui, et qu'il en avoit très grand regret, finalement sur la requeste faite par les Pasteurs au Magistrat que les escrits d'icelui ne fussent pas bruslez mais plus tost renfermez afin qu'on eust un memorial de ce pourquoi il estoit condanné à mort, et que ce n'estoit pas pource qu'il avoit esté Papiste, et eslevé entre les Jesuites, mais pour des horribles blasphemes proferez et escrits contre la Ste Trinité, en la Personne de nostre Sauveur, et tous les mystères de l'Evangile, Le Magistrat ayant ordonné que ses escrits seroyent gardez apres qu'il les auroit signez de sa main, le secrétaire d'Estat estant venu es prisons, et lui ayant produit ses escrits demandant s'il les recognoissoit et les vouloit signer, Il advoua les recognoistre, s'approcha pour

les signer, dont les Pasteurs le voulans destourner et taschans de l'effroyer afin qu'il eust quelque horreur, Il se roidit plus qu'auparavant, prend la plume et signe le tout en trois endroits assavoir au bout des douze articles, la demonstration d'iceux, et l'exposition ou plus tost dépravation du 53e d'Esaie. Depuis continua tousjours à rejetter tout ce qui lui estoit dit par les Pasteurs sans donner aucun lieu à la Vérité ni retractation de ses blasphemes jusques à ce que le Lieutenant de la Justice estant venu, et lui ayant commandé de le suivre pour ouir sa sentence il fut mené devant le Tribunal attendant la venue des Syndiques. C'est là où les Pasteurs lui reprochant l'atrocité de son crime, le gouffre où il estoit prest de tomber, les ardeurs eternelles qui lui estoit preparées s'il ne se retiroit de ses blasphemes abominables, et ne donnoit gloire à Dieu tant s'en faut qu'il donnast lieu aux exhortations et adjournements qui estoyent faits à sa conscience qu'au lieu de donner gloire à Jésus Christ devant le St Tribunal duquel il alloit comparoir beaucoup plus terrible que celui des Juges terrestres, jamais il ne le voulut recognoistre, mais dit, il n'y a qu'un Dieu, J'adore le grand Dieu d'Israel qui a fait le ciel et la terre. Et les Syndiques estant monstez sur le Tribunal apres la lecture du proces faite par le Secretaire d'Estat, à laquelle il ne contredit point l'escoutant fort attentivement, avant le recri de l'arrest ou sentence, le Premier Syndique lui disant que c'est qu'il avoit à dire là dessus, et qu'il demandoit estant exhorté par les Pasteurs de se jetter à genoux et demander misericorde à Dieu, et au Magistrat, finalement il se jetta par terre et adora à la Judaique et disant béni soit le grand Dieu, le seul Dieu d'Israel, J'adore ce seul Dieu qui a fait le ciel et la terre, apres quoi le Syndique ayant donné l'arrest au Secretaire en fut faite lecture, par lequel il estoit condamné à estre lié, et mené en la place de plein palais, et là estre estranglé à un posteau et puis bruslé.

Là dessus le Lieutenant commanda à l'executeur de le saisir pour le lier et mener au supplice, et lors les Pasteurs s'efforçans de convertir ceste ame endurcie lui representans la grandeur de son crime, les liens eternels dont il alloit estre lié, le gouffre où il s'alloit precipiter, et ainsi qu'il donnast gloire à Jesus Christ et Fils eternel de Dieu eternel qu'il avoit tant blasphemé afin de trouver grace devant lui, il ne cessa de continuer ses exclamations du grand Dieu d'Israel, et au chemin lui estant dit le passage du PSeaume 2. Baisez le Fils, en Hebrieu, il acheva le dit passage et en adjousta plusieurs autres en Hebrieu, sans jamais vouloir donner lieu à aucune remonstrance. Estant pres du buscher ou posteau où il devoit estre executé, les Pasteurs l'adjurants et conjurans à ceste heure là et en ce temps de penser à soi qu'il y avoit encor temps de recourir à la misericorde de Dieu confessant son peché, confessant Dieu tel qu'il s'est manifesté au Viel et au Nouv. Testament, que ce Jesus Christ qu'il avoit blasphemé et blasphemoit avoit pardonné à un poure brigand, qu'il avoit dit que tout blaspheme prononcé contre lui pouvoit estre pardonné, pourveu qu'il n'y eust point de blaspheme contre l'Esprit. A

quoi au lieu de respondre il commença à grincer les dents et tourner les yeux, disant qu'il n'y avoit qu'un seul Dieu, et qu'il vouloit mourir pour la gloire du grand Dieu d'Israel, prit son chapeau et le le jetta en l'air disans, Allons, allons mourir pour la gloire du grand Dieu d'Israel, Il n'y en a qu'un, il n'y en a point d'autre.

Sur quoi lui estant repliqué que nous ne recognoissions qu'un seul Dieu, mais qu'il estoit un avec le Fils et le St Esprit, en ceste Ste Trinité, et que sans le Fils et le St Esprit il ne recognoissoit point le vrai Dieu d'Israel, mais qu'il se forgeoit un Dieu de Turc, un fantosme, il s'escria il n'y a qu'un Dieu, ne croyez pas ce qu'on vous dit, Je n'en recognoi point d'autres, grinçant les dents et secouant la teste faisant des gestes estranges surtout quand on lui parloit de nostre Seigneur et Sauveur Jesus Christ, ce qui donna occasion à l'un des Pasteurs de dire au peuple, Mes freres voyez vous ici l'ennemi de nostre Sauveur qui blaspheme et maudit nostre Seigneur Jesus Christ, qui ne le veut point recognoistre, à laquelle parole tout le peuple fremit et eut telle horreur que de tous costez on entendit un bruit sourd, de quoi au lieu de s'esmouvoir, il se roidit en sa malice, et dit non il n'y a qu'un Dieu, puis qu'il n'y a qu'un Dieu il ne peut pas y avoir trois Personnes. Je ne veux point recognoistre tout cela, Je ne recognoi que le seul vrai Dieu d'Israel, seul en essence, seul en Personne, tout le reste n'est point. A ceste parole l'un des Pasteurs lui disant que s'il continuoit à parler ainsi on lui couperoit la langue, il se moqua de cela et tirant la langue fort avant dit, Tenez là, faites la couper, persistant toujours en ces propos abominables, sur quoi ayant esté fait signe à l'executeur qu'il lui serrast tant soit peu le garrot afin qu'il fust empesché de parler et qu'il escoutast la priere et les exhortations des Pasteurs, la priere estant commencée, ou les Pasteurs faisoient mention d'un seul Dieu Père, Fils et St Esprit, parlant de Jesus Christ nostre Seigneur, quoi qu'il ne peust parler à ceste parole il grinça les dents, et jetta un soubris de rage et de mespris, frappant du pied sur le buscher, et monstrant des signes et indices qu'il mouroit en son impieté, finalement la priere estant achevée et le bourreau l'ayant deslié du posteau où il avoit esté estranglé on le vit remuer la teste et les jambes lors que le feu fut mit au buscher, tellement qu'il sentit encor l'un et l'autre supplice en son corps, avec grande apparence que son ame en alloit souffrir un autre plus severe, sinon que Dieu par ses misericordes infinies et incomprehensibles aist voulu faire triompher ses grandes compassions par dessus la malice de cest execrable lui faisant la grace de le recognoistre en la dernière heure de sa vie. Mais cela estant caché par devers Dieu, cest exemple doit donner une juste frayeur à un chacun pour se rendre docile à croire ce que Dieu nous a revelé en sa parole, sans l'assubjectir à nos sens et raisons, Veu que Dieu ne point impunis ceux qui par une curiosité audacieuse veulent es mystères par dessus la revelation, et celui qui veut sonesté de Dieu sera abismé par la gloire.

Page 29 du même registre :

Du Vendredi 19 May 1626.

Proposé qu'il y avoit ici un estudiant en Théologie de Metz nommé Sieur Antoine recommandé à la Compagnie qui a present estoit fort travaillé de la fiebure et en necessité, partant la Compagnie estoit requise de lui tendre la main. Advisé de lui bailler quatre talers, ce qui a esté fait.

Page 78 du même registre :

Le Sieur Antoine estudiant en Theologie se retirant d'ici, et n'ayant pour fournir aux frais de son voyage a esté recommandé à la charité de la Compagnie, laquelle lui a ordonné quatre ducatons qu'il a receu de Mons. Prevost, outre quelque chose de Mons. le Recteur, du Vendredi 21 Mars, il n'y a eu autre.

(*A suivre.*)

ERREURS RÉCENTES

CONCERNANT D'ANCIENNES SOURCES HISTORIQUES

M. A. Schlatter, professeur de théologie, qui est connu par des travaux, parus en 1893, sur la topographie et l'histoire de la Palestine [1], a publié récemment une étude [2] qui forme, en partie, la suite de ses travaux antérieurs. Dans cette étude, il expose à nouveau le soulèvement des Juifs de la Palestine sous Barkokhba et les événements qui ont précédé cette révolte, en s'appuyant principalement sur les indications fournies par la littérature traditionnelle des Juifs. La thèse que M. Schlatter oppose à ceux qui ont raconté avant lui l'histoire du temps d'Adrien, et en faveur de laquelle il s'efforce d'invoquer les assertions des Tannaïtes, peut se résumer ainsi (p. 1) : Dans l'année 130, Adrien rendit aux Juifs l'emplacement où s'élevait autrefois le temple. Cette marque de bienveillance et les travaux commencés pour la reconstruction du temple réveillèrent dans les cœurs les espérances messianiques et eurent pour conséquence l'établissement de la royauté messianique de Barkokhba. Survint alors la guerre de Barkokhba (132-134) ; celle-ci terminée, Adrien fit construire la ville nouvelle d'Aelia.

Il est certain qu'à la lumière de l'interprétation nouvelle de M. Schl., plusieurs faits se comprennent mieux et qu'en dépit de l'absence de tout renseignement direct, on trouve moins étrange l'espoir nourri par les Juifs de restaurer Jérusalem et le culte du temple dans la première année du règne de Barkokhba. L'identifi-

[1] *Zur Topographie und Geschichte Palästina's.*

[2] Cette étude, intitulée : *Die Tage Trajans und Hadrians*, a paru dans les *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 1re année, 3e fascicule, Gütersloh, 1897, p. 1-100. Ce fascicule contient, à la fin, un travail de M. A. Foss, *Leben und Schriften Agobards, Erzbischofs von Lyon*, qui présente également de l'intérêt pour l'histoire des Juifs.

cation qu'il propose d'établir entre אלעזר הכהן, c'est-à-dire le grand-prêtre des monnaies de Barkokhba, et l'Eléazar ben Harsôm des sources talmudiques qui, d'après le traité de *Semahot*, VIII, vivait בשעת הסכנה, semble également assez plausible. Mais il n'est pas moins vrai que l'argumentation de M. Schl. ne réussit pas à convaincre, parce que notre auteur n'est pas suffisamment familiarisé avec les sources où il puise ses renseignements et qu'il ne sait pas les utiliser avec une clairvoyance assez sagace. Son travail présente encore un autre point faible : par une sorte de dédain pour ses devanciers, il néglige de mentionner leurs opinions et surtout de les réfuter, présente presque comme des axiomes ses propres opinions, qui sont parfois très sujettes à caution, et fait ainsi douter de la justesse de ses vues. Néanmoins, pour l'étude de l'histoire juive, on devra tenir compte dorénavant des importantes recherches de M. Schlatter, et nul ne pourra sérieusement traiter des temps de Trajan et d'Adrien sans connaître ses travaux sur cette période. Mais il me paraît utile de rectifier ici certaines erreurs commises par M. Schl. en recourant aux sources. On verra que si notre auteur s'est trompé, ce n'est pas seulement parce qu'il n'a pas su tirer tout le profit possible des sources qu'il avait sous les yeux, mais aussi parce qu'il n'a tenu aucun compte des recherches et des opinions de ses devanciers [1].

1. Page 9, M. Schl. dit : « Du côté juif aussi, on établit une différence entre la persécution d'Adrien et celle d'Antiochus Épiphane, car les docteurs disent : Les premières eaux firent manger de la viande de porc, les dernières causèrent la mort (*Midrasch rabba* sur Nombres, § 20). Les édits d'Adrien ne forcèrent pas les Juifs à manger de la viande de porc, mais firent prononcer de nombreuses condamnations à mort. » Ainsi, d'après notre auteur, les « premières eaux » désigneraient allégoriquement les persécutions d'Antiochus Epiphane et les « dernières eaux » les persécutions d'Adrien, sans doute d'après Psaumes, CXXIV, 4-5. Cette interprétation lui paraît si certaine qu'il n'a pas cru nécessaire d'ajouter au passage cité un mot d'éclaircissement. Or, il se trompe absolument. Aussi bien dans les sources secondaires qu'il cite (*Nombres rabba*, ch. XX, éd. Wilna, § 21) que dans la source primitive, c'est-à-dire le Talmud de Babylone (*Yoma*, 63 *b*, et

[1] Comme trait caractéristique de la légèreté avec laquelle M. Schlatter indique parfois les sources, je citerai ici le fait suivant. Page 31, il indique comme source, pour la formule de bénédiction ברוך הבוחר בנביאים, le *Midrasch rabba* sur Nombres, ch. XXIII, au lieu de citer les vraies sources, qui sont le Talmud de Jérusalem (*Taanit*, 69 *a*), celui de Babylone (*Beracôt*, 48 *b* ; *Taanit*, 31 *a* ; *Baba Batra*, 121 *b*) et *Echa rabbati* sur II, 2.

Houllin, 106 *a*), on reconnaît facilement que מים הראשונים désignent l'eau avec laquelle on se lave les mains *avant* le repas, et מים האחרונים celle qui sert *après* le repas. En négligeant de se laver les mains avant ou après le repas, les personnes dont parlent certaines anecdotes racontées ailleurs s'exposaient aux conséquences fâcheuses énumérées dans le passage talmudique.

2. P. 21. « Juda ben Baba faillit être considéré comme prophète, titre que nul ne posséda depuis Samuel le Petit. Les disciples de ce dernier (pas ceux d'Akiba) voulaient proclamer à propos de Juda qu'il était inspiré de l'esprit saint, mais *l'heure fut troublée*, c'est-à-dire la guerre éclata (*Tosefta Sota*, XIII, éd. Zuckermandel, 319, ligne 7). » Un simple coup d'œil jeté sur le texte montre que M. Schl. ne l'a pas compris. Voici, en effet, ce que dit la Tosefta : אף על ר' יהודה בן בבא בקשו לומר תלמידיו של שמואל אלא שנטרפה השעה. M. Sch. semble avoir traduit ainsi : « Les disciples de Samuel voulurent aussi dire de Juda [qu'il était animé de l'esprit saint], mais... » Mais תלמידיו est une faute pour תלמידו, et בקשו לומר n'a pas de sujet déterminé, ou plutôt le sujet est : *on*. Le texte du ms. d'Erfurt imprimé dans l'édition Zuckermandel est défectueux dans ce passage ; il est plus complet et, comme le prouve le contexte, plus correct dans la variante indiquée par Z. en note d'après le ms. de Vienne et les éditions, variante dont M. Sch. n'a tenu aucun compte. La voici : ואף על ר"י בן בבא דתקינו שידו אומרין עליו הא עניו הא חסיד תלמידו של שמואל הקטן. Ce passage doit être expliqué ainsi : De même qu'on a prononcé sur Samuel le Petit ces paroles élogieuses הא עניו הא חסיד תלמידו של הלל, de même on aurait exprimé cet éloge sur Juda ben Baba, à la mort de ce docteur, si les circonstances, c'est-à-dire les persécutions d'Adrien, n'y avaient fait obstacle. Voir les passages parallèles dans j. *Sota*, 24 *b*, ligne 39, et b. *Sota*, 48 *b*, où il y a également בקשו comme dans le ms. d'Erfurt. Mais M. Sch. a négligé ces passages.

3. P. 24. M. Sch. corrige, dans *Mischna Taanit*, IV, 8, אפוסטרמוס en אפוסטוטים, mot dans lequel il voit *apostat*. Cette correction n'est pas nouvelle. On la trouve déjà dans l'*Aruch* de Kohut, I, 222 *b*, citée au nom de M. Hochstaedter, qui croit que cet apostat est Alcime. Mais, comme le mot grec ἀποστάτης ne se retrouve nulle part ailleurs dans la littérature talmudique et midraschique et qu'il est très vraisemblable que la Mischna désigne par son nom l'homme qui, le 17 tammouz, a brûlé la Tora, la correction proposée ne paraît pas admissible. M. J. Derenbourg (*Essai sur l'histoire de la Palestine*, p. 58 s.) pense au nom de Postumus ou Septimus, nom qu'aurait porté le soldat romain qui, d'après Josèphe

(*B. J.*, II, 12, 2), a déchiré et jeté au feu un rouleau de la Loi. D'après M. Halberstam (*Revue*, II, 127), אפוסטומוס, avec une légère correction, serait Faustinus, nom que portait Jules Sévère, le général d'Adrien. Mais en admettant même la correction proposée par M. Schl., nous ne pourrions jamais voir dans cet apostat, comme le fait notre auteur, Elischa ben Abouya, désigné par les Tannaïtes sous le nom de *Aher*. Car on ne comprendrait pas pourquoi il ne serait pas appelé אחר ici également, ni qu'il eût accompli une action aussi abominable et, s'il s'en était réellement rendu coupable, que son disciple Méïr fût resté en relations avec lui.

4. P. 27. « Les μουσεῖα (musées) — בי מוסייאות — que les païens ont fait construire pendant la persécution sont interdits même quand la persécution a disparu. » C'est ainsi que M. Schl. traduit le passage de la *Tosefta Aboda Zara*, v, 6 (éd. Zuck., p. 468, l. 26). Il prend donc l'initiative, sans autre explication, d'enrichir le lexique talmudique de ce mot nouveau et introduit pour la première fois dans l'histoire de la Palestine l'idée que ce mot représente, en songeant probablement au Musée d'Alexandrie. Il continue alors par les réflexions suivantes : « C'est un trait caractéristique d'Adrien que cet empereur, au moment même où il ordonnait de sanglantes persécutions, conservait l'illusion d'être le bienfaiteur des Juifs. Dans sa pensée, il les guérissait de leurs superstitions et les initiait à la civilisation grecque... Ce fait est encore important à un autre point de vue : il prouve que la persécution a duré plusieurs années. Car il fallait du temps pour élever de tels édifices, qui n'ont certes pas été construits pendant la guerre. La Halakha mentionne seulement les μουσεῖα et non pas les temples, parce qu'elle n'avait plus besoin d'interdire aux Juifs de fréquenter les temples des païens. » Toutes ces observations et déductions de M. Schl. ne reposent, en réalité, que sur une leçon incorrecte du ms. d'Erfurt de la Tosefta. Car ce ms. seul écrit en deux mots le terme que M. Schl. rend par μουσεῖα et qui partout ailleurs est écrit בימסיות, de βωμός, « piédestal pour des idoles » ou « autel ». Cf. Levy, I, 219. La leçon exacte est בומסיות ; elle se trouve dans la Mischna éditée par Lowe (*Aboda Zara*, iv, 6) : בומסיות של מלכים הרי אלו מותרין מפני שמעמידין אותן... Voir aussi, pour ce passage de la Mischna, les explications d'*Aboda Zara*, 53 *b*. Il aurait suffi que M. Schl. se rappelât que le mot העמיד ne peut pas signifier « élever une construction » pour éviter de se laisser égarer par la mauvaise orthographe (בי מוסיות) du ms. d'Erfurt.

5. P. 29, note 1. M. Sch. cite le mots ירידה של בוטנה de j. *Aboda Zara*, 39 *d*, et les traduit exactement, ce semble, en leur faisant

désigner le marché tenu près du térébinthe, dans le voisinage d'Hébron. Mais il omet de mentionner le passage parallèle de *Genèse rabba*, ch. 47, fin, et de rappeler que déjà M. Neubauer (*La Géographie du Talmud*, p. 262) a établi un rapprochement entre ירד בבנן de Genèse rabba et la localité de Betanin qu'Eusèbe place dans le voisinage d'Hébron.

6. P. 31 s. D'après M. Schl., le récit de *Meïla*, 17 *b*, « rappelle les événements qui provoquèrent l'édit de tolérance » par lequel Antonin le Pieux mit fin aux persécutions ordonnées par Adrien. En réalité, ce récit, où Eléazar, fils de Yosé ben Halafta, joue un rôle, se rapporte à une époque postérieure, peut-être à l'année 163, année où Simon ben Yohaï chassa — selon ce même récit — un démon du corps de la fille de l'empereur (cf. *Revue*, XXXV, 286).

7. P. 42. « L'assertion suivante est attribuée à R. Judan, docteur du IIIe siècle : *Aucun des forts de Jérusalem n'était destiné à être conquis en moins de quarante jours* (*Midrasch rabba* sur Lam., II, 3). Ce passage ne se trouve pas au milieu des matériaux qui se rapportent à l'an 70, mais avec ceux qui font connaître les souffrances infligées par Adrien. » Autant de mots, autant d'erreurs. L'auteur de cette assertion, ר' יודן, n'est pas du IIIe siècle, mais florissait vers le milieu du IVe. L'assertion elle-même, qui se rapporte à ce texte : דרס בעברתו מבצרי בת יהודה, est ainsi conçue : כל בירה ובירה שהיתה בירושלים לא היתה ראויה להכבש פחות מארבעים יום וכיון שגרמו עונות דרס... Il ne faut pas traduire : « Aucun des forts de Jérusalem n'était destiné à être conquis en moins de quarante jours », mais « chaque fort était assez solide pour résister au moins quarante jours, mais la colère de Dieu, provoquée par les péchés d'Israël, amena plus rapidement la chute de ces forts. » Rien, dans ce passage ou dans le contexte, ne prouve qu'il se rapporte à l'époque d'Adrien. L'agadiste pensait sans doute avant tout à la destruction de Jérusalem par Titus, mais rien ne démontre qu'il n'ait eu en vue la victoire de Nabuchodonozor. Les conclusions tirées de ce passage par M. Sch. ici et dans son ouvrage précédent (*Zur Topographie*, p. 140 et 146) sont donc inexactes.

8. P. 47 et 51. Lorsque R. Yosé dit que « la modestie de זכריה בן אבקולס a causé l'incendie du temple » (*Tosefta Sabbat*, XVI, 13 ; éd. Z., p. 135, l. 12), il a en vue, d'après M. Schl., un événement du temps d'Adrien. Mais notre auteur s'abstient de comparer l'assertion de R. Yosé avec celle de R. Yohanan, qui en découle (*Guittin*, 56 *a*), bien que les mots de R. Yosé ne se comprennent que par le récit de *Guittin* (voir aussi *Echa rabbati* sur IV, 2). Or ce récit se rapporte sans contredit à la destruction du temple par

Titus et aux événements qui ont précédé cette catastrophe. Il est vrai que M. Schl. place aussi l'incident de Kamça et Bar Kamça à l'époque d'Adrien (p. 60). M. Schl. se trompe également en corrigeant אבקולוס en Euptolemos. Ce Zacharia ben אבקולוס ou, selon une variante, אפיקולוס est aussi mentionné par Josèphe, *B. J.*, IV, 4, 1, qui l'appelle Z. b. Amphikoulos (cf. Derenbourg, *Essai*, p. 267). M. Schl. prétend que la discussion entre les écoles de Schammaï et de Hillel à propos de laquelle on cite l'opinion de Zacharia ben אבקולוס, dans la Tosefta, ne peut avoir eu lieu qu'après l'an 70, mais cette assertion ne s'appuie sur rien.

9. P. 50. « Yohanan dit au nom du patriarche Juda Ier : *Kokab sortit de Jacob* (Nombres, XXIV, 17) ; il ne faut pas lire Kokab, mais Kozeb (Midrasch rabba sur Lament., II, 2). » Le passage cité par M. Schl. est la reproduction de ces mots d'*Echa rabbati* : אמר ר"י רבי היה דורש דרך כוכב מיעקב אל תקרי כוכב אלא כוזב. Mais, comme je l'ai établi dans mon *Agada der Tannaiten*, I, 291, ce passage a forcément le même sens que le passage de j. *Taanit*, 68 *d* : תני ר' שמעון בן יוחי עקיבא רבי היה אומר דרך כוכב מיעקב דרך כוזבא מי'. Dans *Echa r.*, ר"י ne désigne pas R. Yohanan, mais R. Juda ben Ilaï, et רבי ne désigne pas le patriarche Juda Ier, mais Akiba (car c'est un disciple d'Akiba qui parle et qui dit : mon maître, רבי). Ce fut, en effet, Akiba qui eut recours à la méthode favorite de אל תקרי pour appliquer la prophétie messianique des Nombres à celui qu'il avait reconnu comme Messie. Au lieu de כוכב, il lut alors כוזב ou כוזבא, c'est-à-dire בר כוזבא « l'homme de Kozéb », qui, à la suite de l'interprétation d'Akiba, fut appelé בר כוכבא. Ce nom signifiait, aux yeux des adhérents de Bar-Kokhba, que sa mission était déjà indiquée dans la Bible, comme l'avait expliqué Akiba. On aurait donc tort, comme l'ont fait MM. Derenbourg (*Essai*, 423) et Schürer (*Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 570), de donner au mot כוזב, dans *Echa r.*, le sens de « trompeur[1] ». De plus, M. Schl. expose inexactement les faits, quand il dit (p. 52) : « Le vrai nom, celui de *Bar-Kokhba*, disparaît pour faire place à celui de *Bar-Kozéba*, que les Juifs déçus avaient sûrement formé d'après le premier. » Les deux noms donnés à celui que R. Akiba avait reconnu comme chef sont exacts. Il s'appelait [Simon] bar Kozéba et fut nommé Bar-Kokhba par ses partisans. Mais après son échec, on cessa naturellement de le désigner par ce dernier nom, qui ne fut maintenu que dans les sources chré-

[1] M. J. Derenbourg dit lui-même dans ses « Quelques notes sur la guerre de Bar Kôzêbâ (Mélanges publiés par l'École des Hautes-Études, Paris, 1878, p. 158) : « Kôzêbâ est le nom d'une localité mentionnée I Chron., IV, 22, probablement identique avec l'ancien *Kezib* (Gen., XXXVIII, 5), dont c'est la forme araméenne. »

tiennes. Dans les milieux chrétiens, on continua, sans doute par moquerie, de l'appeler « Fils de l'étoile ». La tradition juive a conservé seulement le nom primitif, mais rien ne prouve qu'on n'ait également songé à l'étymologie du mot כוזבה, lieu natal de notre héros.

10. Dans j. *Berakhot*, 13 *b*, en bas, et j. *Aboda Zara*, 40 *a*, il est dit que R. Gamliel, se promenant un jour sur la montagne où s'élevait le temple (et non pas sur l'emplacement du temple) et apercevant une belle païenne, prononça une formule de bénédiction. M. Schl. dit (p. 74) qu'il s'agit de Gamliel II. Cela est possible, car ce docteur a visité les ruines du temple en compagnie d'autres Tannaïtes. Mais je crois plutôt qu'il s'agit de Gamliel I et que ce fait s'est passé avant la destruction du temple. Le passage parallèle d'*Aboda Zara*, 20 *a*, nomme רבן שמעון בן גמליאל, au lieu de ר' גמליאל. Si c'est là la bonne leçon, ce docteur serait Simon, fils de Gamliel Ier.

11. Dans son argumentation (p. 76) sur le passage de *Tosefta Berakhot*, VII, 2, et les passages parallèles relatifs à Simon ben Zôma, M. Schl. part de cette hypothèse que אוכלוסא, אוכלוסין désigne exclusivement une troupe de soldats. Or, ce mot s'applique à une foule quelconque (Voir mon *Agada der Tannaiten*, I, 430 s.). Les explications qui suivent la formule de bénédiction proposée par Ben Zôma émanent de ce docteur lui-même ; dans *Berakhot*, 58 *a*, elles sont introduites par les mots הוא הדה אומר.

12. P. 80 s. M. Schl. prétend qu'Eléazar b. Çadok et Abba Saül, fils de la Batanéenne, étaient établis à Jérusalem après l'an 70 et que tout ce qui est raconté relativement au séjour d'Eléazar à Jérusalem a eu lieu après 70. Mais ses arguments ne sont nullement probants. On peut continuer à s'en tenir à l'opinion admise jusqu'à présent, qu'il s'agit de l'époque antérieure à la destruction de Jérusalem par Titus. Il est certain que M. Schl. n'a pas raison quand il identifie notre Abba Saül בן בטנית avec Abba Saül d'*Abot*, II, 8 (p. 83). Ce dernier est un Abba Saül plus jeune et plus connu ; l'assertion qui est mentionnée en son nom dans *Abot*, II, 8, est une tradition que, d'après une version des *Abot di R. Nathan*, il a rapportée au nom d'Akiba (cf. *Agada der Tannaiten*, II, 366).

13. Les mots זונין הממונה de *Tosefta Pesahim*, II, 11 (éd. Z., p. 159, l. 9) sont traduits par M. Schl. (p. 85) « le chef des prêtres Zénon ». Mais ממונה, dans ce passage, ne désigne pas cette dignité, mais le surveillant de l'école. Ce même Zénon est appelé une fois ר' זינון החזן (j. *Berachot*, 7 *d* ; cf. Levy, III, 142 *a*).

14. Les réflexions de M. Schl. (p. 92 s.) sur Pappos ben Juda et

ses rapports avec Akiba ainsi que sur l'incarcération de ce dernier supposent comme certaine l'identité de ce Pappos avec son homonyme, le frère de Julien. Or cette identité n'a en sa faveur qu'une interpolation du *Sifra* sur Lévitique, XXVI, 9 (éd. Weiss, 111 *d*), qui est manifestement incorrecte. Tout le récit de M. Schl. repose donc sur des données incertaines. Notre auteur ne fait pas valoir des arguments plus sûrs quand il affirme que le récit de *Genèse rabba*, ch. 64, où Josua ben Hanania calme le peuple surexcité par l'interdiction de reconstruire le temple, a en vue la reconstruction qui avait été autorisée par Julien l'Apostat, et que l'intervention de Josua ben Hanania est un anachronisme imaginaire (p. 94 s.). Jusqu'à présent, on avait toujours admis que ce récit intéressant de Genèse rabba avait un fond historique.

Budapest, avril 1898.

W. BACHER.

LE

TRAITÉ TALMUDIQUE « DÉRÉCH ÉRÉÇ »

(SUITE [1])

V

PARTIES NARRATIVES

Les parties narratives du traité D. E. réclament un examen approfondi, car le caractère gnomique de cet ouvrage est sérieusement altéré par l'intercalation de ces anecdotes (מעשיות). Quoique nous soyons habitués à rencontrer dans la littérature rabbinique de pareilles historiettes édifiantes, ici, dans ce recueil de courtes maximes, il est douteux que ces contes aient figuré originairement. Dans le modèle des collections de ce genre, dans le traité *Abot*, ces historiettes manquent presque tout à fait [2]; tous les récits qui s'y rattachent ont trouvé place dans l'ouvrage secondaire intitulé *Abot di R. Nathan*. Le morceau דרכן של תלמידי חכמים, que nous avons si souvent désigné comme la partie la plus ancienne de D. E., ne contient pas un seul récit, et cela est vrai aussi du chapitre de R. Eliézer ha-Kappar, qui, selon le *Mahzor Vitry*, fait partie du דרכן [3]. Même dans les chapitres de

[1] Voir *Revue*, t. XXXVI, p. 27.

[2] *Abot*, I, 17 : כל ימי גדלתי בין החכמים ; II, 6 : אף הוא ראה גולגולת ; II, 8 : חמשה תלמידים היו לרבן יוחנן בן ז' ; VI, 9 : סעם אחת הייתי מהלך בדרך. Ce dernier cas seul peut être compté dans la catégorie des מעשיות, et là aussi l'historiette ne se trouve pas dans le véritable *Abot*, mais dans la baraïta קנין תורה, dans un chapitre qui a été inséré entièrement dans *Kalla*, éd. Coronel, p. 13 *b*, comme le פרק ר' מאיר.

[3] De même, d'après *Halachot Guedolot*, comme nous en avons déjà souvent fait la

Z. dans le *M. V.* (VIII), il n'y a pas encore de contes. Une fois où un récit de ce genre serait nécessaire pour illustrer ce qui vient d'être dit, il n'est indiqué que brièvement (VIII : מעשה היה והרג בעל הבית את בנו); mais dans R., IX, à la fin, cette histoire est contée tout au long. Dans le même chapitre VIII de Z., on lit encore le récit de R. Akiba : כך היה תחילת השמישי לפני חכמים. La même histoire est citée par Tosafot dans *Ketoubot*, 17 *a*, d'après הלכות דרך ארץ; dans *Meguilla*, 29 *a*, d'après מסכת דרך ארץ; dans *Mahzor Vitry*, p. 722, cette histoire est rapportée au même endroit. Cependant je ne crois pas que ce récit serait ici à sa véritable place, tant il contraste avec le caractère de cette partie de D. E. Z. Tosafot cite aussi cette histoire d'après *Semahot*, IV, à la fin, où elle se trouve en effet et où elle est à sa place, car il y vient d'être question de l'enterrement d'un cadavre trouvé en plein champ [1]. Dans j. *Nazir*, 56 *a*, la même histoire revient avec le même contexte. Comme suite à cette anecdote, il est dit dans ce Talmud : הוא היה אומר דלא שימש חכימי קטלא חייב « Il disait aussi : Celui qui n'a pas fréquenté les sages est digne de mort ». Cette phrase a été modifiée ainsi dans D. E. Z., VIII : וכל העובר על דברי חכמים חייב כרת וכל הפוסל פוסל [2] « Et quiconque transgresse les paroles des sages est passible de *Karet*... »; c'est seulement parce que cette phrase *précède* ici le récit, au lieu de le *suivre* comme dans le Talmud palestinien, qu'on a trouvé moyen d'y rattacher le récit, et ceci prouve bien qu'il n'est pas ici à sa place primitive.

Aucun récit ne fait donc partie des neuf chapitres de D. E. Z. Les récits sont, au contraire, très nombreux dans D. E. R. Déjà,

remarque. Il faut encore mentionner ici que dans *Mahzor Vitry* il y a d'autres morceaux qui sont comptés comme faisant partie de דרכן et qui, dans les éditions, ont une place toute différente, par exemple la maxime כל זמן שאדם חוטא מורא הבריות עליו « Tout le temps qu'un homme pèche, il a peur de l'opinion », qui chez nous se trouve dans Z., VIII; ensuite הנכנס למרחץ, à la fin du même chapitre, morceau dont nous avons déjà dit plus haut qu'il n'est pas à sa véritable place. Dans le même chapitre, la phrase כל המשפיל את עצמו est ainsi conçue dans *Halachot Guedol.* : כל המשפיל את עצמו מגבירהין אותו וכל המגבירה את עצמו משפילין אותו וכה"א (יחזקאל כא לא) זאת לא זאת כל המשפיל את עצמו השפלה הגבה והגבוה השפיל. Dans les éditions, il y a מכוין את שמיעתו, ce qui est sûrement faux et même incompréhensible; le verset biblique ne s'y trouve pas. Il se confirme donc que ce chapitre n'a pas été conçu tel qu'il était primitivement.

[1] Au lieu de תחילת השמישי, il y a là תחילת זכותי, avec cette conclusion: היה אדם מדבר זה לפני ר' עקיבא היה אומר זה היתה תחלת זכותי. L'expression זכות convient beaucoup mieux à cette phrase parce qu'il est question d'une dispute (דנתי קל וחומר בעצמי; dans D. E. מורתי להם). *Semahot* serait donc plus authentique que D. E.

[2] Au lieu de חייב כרת, il y a dans *Halachot Guedolot*, חייב מיתה. מיתה correspond mieux à l'expression primitive קטלא.

dans Pérek בן עזאי, il s'en trouve un concernant la leçon qu'à sa mort, Eléazar ben Azaria donna à ses disciples. Le morceau provient de *Berachot*, 28 *b* (toutefois dans les éditions il y a אליעזר, au lieu de אלעזר), où il est précédé de l'introduction תנו רבנן. Cette formule ne peut se rapporter à notre D. E., car ce traité met des paroles toutes différentes dans la bouche d'Eléazar mourant ; les mots si importants ומנעו בניכם מן ההגיון manquent dans D. E., ainsi que dans *Abot di R. Nathan*, version I, où ce récit se trouve même deux fois avec beaucoup de variantes, ch. XIX fin (p. 70) et ch. XXV (p. 80). Si ce récit avait fait partie primitivement du פרק בן עזאי, il serait plus net et plus concis. Ce récit doit donc être retranché de l'ancien פרק בן עזאי. Il est vrai que, dans ce cas, il ne resterait guère que la moitié du פרק בן עזאי, et ce chapitre serait trop court pour avoir formé un ouvrage à part. A cela on peut répondre que le chapitre qui suit, et qui est classé IVe dans les éditions, a fait partie, à l'origine, du פרק בן עזאי, car dans les anciennes éditions du Talmud, par exemple dans celle de Landau (Prague, 1840), se trouve cette note : במחזור ויטרא הוא פרקא, ce qui doit vouloir dire que ce chapitre faisait partie de בן עזאי [1]. Quant à savoir quelles parties de ce chapitre appartenaient à בן עזאי, nous ne pouvons l'établir. L'histoire, qui y est racontée tout au long, du pardon que Simon, fils d'Eléazar, dut demander à un homme qu'il avait injurié, n'y était certainement pas contenue [2]. Outre *Abot di R. Nathan*, version I, ch. XLI, ce récit se trouve aussi dans *Taanit*, 20 *a-b*, où il y a toutefois un exposé très ingénieux sur la nature du jonc et des cèdres auquel se rattache, par une suite naturelle, la baraïta תנו רבנן לעולם יהא אדם רך כקנה. Dans D. E. R., au contraire, où les mots יהא רך כקנה ne se trouvent pas avant, mais après le récit, celui-ci n'a pas de véritable lien avec ce qui précède [3] ; il faut donc supposer les chapitres III-V de R. sans ces récits qui les interrompent. Alors nous avons le chapitre בן עזאי avec les belles sentences de Ben-Azzaï et de R. Eliézer ben Jacob, puis la phrase לעולם תהא נאה

[1] C'est, à mon avis, comme s'il y avait [עם הקודם] הוא פרק אחד « cela forme un seul chapitre avec le précédent » ; on ne peut avoir voulu dire que לעולם est le premier chapitre, puisque פרק בן עזאי est de temps immémorial considéré comme le Ier. Dans *Mahzor Vitry*, לעולם est le commencement d'un nouveau chapitre avec le n° 3, mais cela est difficilement exact, puisque les nos 1 et 2 manquent. La confusion vient sans doute de ce que בן עזאי ne forme pas un chapitre particulier dans le *Mahzor*, ce qui est contraire au témoignage des anciens, et par là toute la numérotation du *Mahzor Vitry* est fausse.

[2] Cette histoire n'a pas de lien avec ce qui précède.

[3] Dans *Kalla*, éd. Coronel, p. 13 *a*, cette histoire est au même endroit que dans les éditions du Talmud ; seulement le chapitre, au lieu du n° 4, porte le n° 6. Dans *Kalla Rabbati*, dans la grande édition du Talmud de Wilna, le chapitre en question porte le n° 7.

בכניסתך, qui ne se trouve nulle part ailleurs, avec quelques explications qui manquent dans notre recueil, puis la phrase ידא רך כקנה commençant aussi par לעולם comme dans *Taanit*, et, enfin, le commencement du ve chapitre לעולם אל יפטר אדם, qui achèverait le morceau de בן עזאי. Nous aurions ainsi également trois chapitres לעולם, comme, immédiatement après, il y a trois chapitres commençant par הנכנס.

Presque tout le reste du ch. IV de R. traite de la manière dont un disciple doit respecter son maître. L'essentiel de ces prescriptions se trouve aussi dans *Yoma*, 37 *a*, avec la formule introductive תניא, qui se rapporte peut-être à notre D. E., puisque là notre baraïta se présente sous une forme beaucoup plus authentique et avec des citations bibliques ; les mots חכמות חכמים אמר להן présentent un sérieux caractère d'originalité et assurent l'antériorité du D. E. R. [1]. Vers la fin de ce chapitre, une phrase paraît avoir été omise ; la phrase ההולך אחרי רבו אינו רשאי ליפטר מאחריו עד שיטול ממנו רשות « Celui qui marche derrière son maître ne doit se séparer de lui qu'après lui en avoir demandé la permission », n'est pas exacte, car dans *Yoma*, *l. c.*, on lit cette sentence anonyme : והתניא המהלך כנגד רבו הרי זה בור אחורי רבו הרי זה מגסי הרוח « Il est cependant dit dans une baraïta que... celui qui marche derrière son maître est un hautain », d'après cela, il serait donc interdit de marcher *derrière* le maître [2]. La formule תניא montre aussi que cette phrase comme celle dont nous avons parlé précédemment se trouvait originairement dans D. E. C'est pourquoi, je propose de lire dans D. E R. ainsi : ההולך אחרי רבו הרי זה מגסי הרוח ולעולם אינו רשאי ליפטר מאחריו וגו'. On peut prouver par cet exemple qu'en mettant à part les récits, il ne s'en suit pas nécessairement que certains chapitres du D. E. R. ont été réduits, puisque, selon toute apparence, beaucoup de sentences ont été omises en faveur des מעשיות. Dans le traité de *Kalla*, éd. Co-

[1] Ces mots se rapportent à Loth recevant les anges. Dans *Yoma*, il n'est pas question de Loth. *Mahzor Vitry*, p. 728, a חכמות חכם אמר, le petit mot להן manque, et cela se conçoit. Dans *Kalla*, éd. Coronel, il n'y a que חכמות חכם.

[2] Les mots ליפטר מאחריו ne peuvent avoir d'autre sens que les mots de *Yoma* : אחורי רבו. Quant à la permission de s'en aller, qu'il faut demander au maître, il en est question dans une autre phrase דהנפטר מרבו... אומר לו הרינו פטור. Cependant, dans *Kalla Rabbati*, la rédaction de cette phrase est la même que dans les éditions. Il est à remarquer également que la même phrase se trouve encore immédiatement après, au commencement du chapitre V, de sorte que nous l'aurions trois fois, tandis que la phrase conservée dans *Yoma* ne se trouverait pas même une fois. Il me semble donc indiqué de faire ici une correction. Dans *Abot di R. Nathan*, version I, chap. XXXVII, p. 56, la phrase ne figure, en effet, qu'une fois, à propos de l'attitude de Dieu vis-à-vis d'Abraham près de Sodome ; dans la version II, ch. XL, cette attitude ne sert que de preuve pour la maxime : ואינו נכנס לתוך דברי חבירו, mais il n'est pas question du congé à prendre.

ronel, ch. VI (p. 13 *a*), immédiatement après le passage dont il vient d'être parlé, c'est-à-dire dans le même chapitre que l'histoire de Simon, fils d'Eléazar, de Migdal Eder, il y a le célèbre conte[1] des quatre docteurs s'entretenant avec un philosophe pendant une traversée pour se rendre à Rome, où celui-ci reconnaît la haute distinction de ses interlocuteurs à la politesse de leurs manières. Dans notre D. E. R., ce récit se trouve au chapitre v. De nos jours, on a cru reconnaître en ce philosophe l'historien Josèphe Flavius[2], que le traité D. E. serait seul à nommer de tous les ouvrages de la littérature rabbinique. Comme ce passage a déjà été étudié à fond par plusieurs auteurs, je me borne à remarquer qu'il appartient, selon toute apparence, à la rédaction primitive du D. E. et n'a pas été intercalé plus tard.

Le plus considéré de ces quatre docteurs était Rabban Gamliel. Ce n'est donc pas sans à propos que dans D. E. R., v, ce récit est suivi aussitôt de cette maxime : לעלם יהיו כל בני אדם חשובין לפניך כליסטים והוה מכבדן כר"ג « Considère tous les hommes comme des voleurs et honore-les comme R. Gamliel ». Cette sentence est illustrée par l'histoire arrivée à R. Josué. Toutes ces parties du chapitre se suivent si naturellement qu'il n'y a aucun motif d'éliminer les morceaux constitués de récits. Dans *Kalla*, éd. Coronel (p. 16 *b*), l'histoire de R. Josué est séparée de celle des quatre docteurs par de grands morceaux, ce qui est sans doute contraire au plan de l'auteur du recueil.

C'est aussi le nom de ce R. Josué qui sert de lien entre le récit suivant (ch. VI de R.) et le précédent. Un certain Simon b. Antipatros, qui paraît avoir été un homme considérable, invite comme hôtes des docteurs de la Loi qui font le vœu de ne pas manger et n'observent pas leur vœu. En les congédiant, Simon leur fait donner quarante coups de bâton. A la prière de R. Yohanan b. Zakkaï et d'autres docteurs, R. Josué entreprend une enquête sur l'affaire[3]. Le thème de ce conte, c'est-à-dire la conduite énig-

[1] On ne sait pas par quel lien ce conte se rattache à ce qui précède.

[2] N. Brüll, *Jahrbücher*, IV, 42 (*Monatsschrift*, 1877, p. 355) ; Bacher, *Revue des Etudes juives*, XXII, 134 ; Zimmels, *ibid.*, XXIII, 318, particulièrement important à cause du renseignement que les vieilles éditions et les manuscrits avaient en réalité חבר אחד ופלוספוס שמו ; d'après cela, il y aurait dans פלוספוס un nom propre ; voir cependant Vogelstein-Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, I, 33, note 3.

[3] Nous parlerons plus loin de l'état du texte de ce morceau. Le maître de maison s'appelle Schimon b. Antipatros, sans le titre honorifique de Rabbi, quoiqu'il ressorte du récit qu'il appartenait au cercle des savants. Il faisait donc encore partie de cette vieille génération où le titre de Rabbi n'était pas encore commun. Le nom du père est, en effet, dans les éditions ordinaires אנטיפטרס = Αντίπατρος ; dans *Mahzor Vitry*, p. 729, *Youhasin*, p. 21 *a*, *Kalla*, éd. Coronel, p. 16 *b*, et *Kalla*, éd. Wilna, IX, il y a pourtant אנטפרס avec élision du second τ, chose qui se présente aussi

matique d'un homme qui s'explique ensuite d'elle-même et se justifie avec éclat, se retrouve aussi souvent dans *Abot di R. Nathan* (p. 38) et surtout dans *Tanna di bè Eliyahou* (dans les *Gesta Romanorum*, il y a encore de nombreux exemples similaires). Dans les écrits rabbiniques, la constante conclusion des récits de ce genre est : כשם שדנתי לכף זכות כך הק'ב'ה ידין אותך לכף זכות « Puisse Dieu te juger favorablement comme moi je t'ai jugé favorablement ! » Cette conclusion se rencontre aussi dans le récit suivant relatif à la généreuse femme de Hillel l'Ancien. Le thème est toujours le même ; la femme sert le dîner tardivement, et c'est seulement après coup que le mari apprend qu'elle avait donné aux pauvres les mets qu'elle avait préparés antérieurement. Ce récit se rattache donc logiquement au précédent, et son authenticité est assurée. Le récit qui suit celui-ci immédiatement se rapporte presque au même thème : il s'agit encore d'une femme et de R. Josué, dont le nom se retrouve ainsi pour la troisième fois. R. Josué reconnaît la supériorité d'une femme prudente et exprime cette pensée en ces termes : מימי לא נצחני אדם אלא אשה זו ותינוק ותינוקת « De ma vie je n'ai été vaincu que par cette femme, par un garçon et une fille ». A la suite, on raconte aussi les deux autres incidents. Tous les trois faits se suivent dans le même ordre dans *Eroubin*, 53 *b*, avec cette différence que dans *Eroubin*, R. Josué parle toujours à la première personne, tandis que dans D. E., l'histoire est racontée par l'auteur du recueil. La priorité appartient, en tout cas, à la rédaction d'*Eroubin* [1]. Cependant l'intercalation de ce récit a dû déjà être dans le plan primitif de l'auteur de D. E., car, comme nous le savons, ce récit se rattache très bien aux précédents.

Le septième chapitre de D. E. R. contient deux récits. Le premier sert à illustrer quelques maximes concernant la bienséance à observer à table : on y raconte que R. Akiba mit sous ce rapport ses disciples à l'épreuve [2]. L'histoire même ne se retrouve nulle

dans le nom de la ville d'Antipatris dans le Talmud ; voir mon *Wörterbuch der griechischen und lateinischen Lehnwörter im Talmud*, *s. v.*

[1] Voir aussi les remarques de R. Elia Wilna. La différence entre les formules introductives s'explique par le contexte. Dans D. E., l'histoire de la femme est racontée d'abord comme appendice à ce qui précède, et l'introduction doit être nécessairement ainsi conçue : מימי לא נצחני אדם אלא אשה זו ותינוק ותינוקת ; dans *Eroubin*, au contraire, toutes les histoires sont racontées d'un seul jet et, en raison de cela, il est dit חוץ מאשה תינוק ותינוקת. Des divergences plus grandes sont constatées dans l'histoire de la femme ; les mots ולא כן אמרו חכמים וכו' manquent tout à fait dans D. E. Dans l'histoire de la jeune fille, les mots ומצא ריבה אחת manquent à leur tour dans *Eroubin*. En ce qui concerne l'histoire du garçon, les mots caractéristiques מפני מה צחקת בי manquent dans *Eroubin*. Cependant la priorité, comme on l'a déjà remarqué, appartient au Talmud.

[2] לבדוק אתכם אם יש בידכם ד"א אם לאו. Dans *Tour Orah Hayyim*, § 170, il

part ailleurs et doit faire partie du fonds primitif du D. E., surtout parce qu'on y trouve encore ces mots : ולא עשיתי לכם כל כך אלא לבדוק אתכם אם יש בידכם דרך ארץ אם לאו « Je n'ai fait tout cela que pour vous éprouver, pour voir si vous avez du savoir-vivre ou non ». Viennent ensuite quelques belles et fortes sentences, entre autres la sentence הנכנס לבירה הכסא. Pour l'illustration des règles relatives à ce sujet, on raconte de nouveau une histoire d'après laquelle R. Akiba se rend compte par lui-même de la manière d'agir de R. Josué. C'est donc la quatrième fois que le nom de R. Josué se retrouve dans ces récits. Ce récit se rattache, du reste, aussi par son thème et par la personne de R. Akiba au récit dont il a été parlé précédemment. Il se rencontre plus étendu et en compagnie d'un conte semblable dans *Berachot*, 62 *a*, avec la formule introductive תניא qui vise probablement notre D. E. ; seulement il faut admettre, en ce cas, que l'auteur de D. E. s'est permis quelques légères modifications et d'importantes abréviations.

Dans le chap. VIII de D. E. R., la maxime לא ישלח אדם לחבירו חבית של יין ויתן על פיה שמן « Il ne faut pas envoyer à quelqu'un un tonnelet de vin et mettre de l'huile au-dessus » est illustrée par une histoire[1] d'après laquelle un hôte, en découvrant que le tonneau contenait de l'huile au lieu de vin, se suicida. Après le récit, viennent encore une fois les mots מכאן אמרו חכמים אל ישלח אדם לחבירו, etc. La source de cette prescription, comme celle des autres prescriptions contenues dans le chapitre VIII, fin, est la *Tosefta Baba Batra*, VI, 15 (éd. Zuckermandel, p. 406), où la même recommandation est faite pour un tonneau d'eau. Mais le récit y manque. Au contraire, D. E. est complètement d'accord avec *Houllin*, 94 *a*, de telle façon toutefois qu'on remarque encore que D. E. est déjà un remaniement. Ainsi, par exemple, ישגר est remplacé par ישלך, et מכאן אמרו חכמים est une addition de style, à la manière du D. E. La prescription même se trouve, tant dans *Tosefta Baba Batra* que dans *Houllin*, en compagnie de plusieurs autres sentences de ce genre, de sorte qu'il faudrait, en tout cas, admettre que l'auteur du D. E. a procédé à d'importantes abréviations.

y a quelques variantes : au lieu de סעודה, il y a משתה ; au lieu de נא (hébreu biblique) il y a חי (langage rabbinique) ; les mots ואכל פתו ריקם des éditions ont une apparence plus ancienne que ואכל פת לבדו dans *Tour*. *Mahzor Vitry* est ici en tout d'accord avec les éditions. Nous remarquons déjà ici, ce que nous motiverons encore plus loin, que la recension espagnole du traité D. E. diffère de la nôtre ; R. Simha, le Français, a adopté naturellement dans son *Mahzor* la recension franco-allemande.

[1] Les mots de la fin שזו דרך המיתה paraissent déjà se rapporter à l'issue tragique de l'histoire qui suit. Dans *Houllin*, 94 *a*, ces mots manquent. Cf. néanmoins *Tosefta*, *l. c.* : מפני הסכנה.

Néanmoins, le morceau appartient au fond primitif du D. E. R., auquel il s'adapte complètement.

Dans *Houllin*, 94 *a*, cette histoire de suicide est immédiatement suivie du récit connu où un maître de maison, en une année de disette, parce que ses hôtes avaient distrait une partie des faibles provisions pour les donner à l'enfant de la maison, étrangla d'abord l'enfant, puis, voyant que la mère s'était tuée aussi de chagrin, se jeta lui-même du haut du toit. L'anecdote finit par ces mots : « R. Eliézer b. Jacob a dit : à cause de cette chose, trois personnes ont péri en Israël. » Dans D. E. R.[1], ce récit est séparé de l'autre par tout un chapitre et ne se trouve qu'à la fin du chapitre IX. Comme dans tout le chapitre précédent il est question des règles de conduite pendant le repas, ce récit aurait pu être déjà cité plus tôt ; toutefois la place qu'il occupe lui convient également. Cette anecdote est précédée de deux récits où R. Akiba a le rôle de l'hôte et où il est question de la tenue à observer à table. Dans le chapitre IX, assez court, de R., il n'y a donc pas moins de trois récits qui font de cet ouvrage un livre d'édification. Tous les trois récits font partie du fonds primitif de D. E. R. ; les deux histoires où figure R. Akiba ne se trouvent nulle part ailleurs.

Dans le chapitre X de R. se lit une petite historiette. R. Gamliel étant très faible, on fit couler pour lui de l'huile sur le marbre, mais il ne voulut pas en profiter. Après l'histoire racontée plus haut de la rencontre avec un philosophe à Rome, cette anecdote sur R. Gamliel est une des plus anciennes de tout D. E. ; aussi ne comprend-on pas très bien le texte. Il est dit d'abord : הנכנס למרחץ אינו מתעמל ואינו מתגרגר ואינו משתבר על השיש « Celui qui va au bain ne doit pas (trop) se fatiguer, ni se rouler, ni se disloquer sur le marbre (c'est-à-dire sur le pavé du bain). » Au lieu de מתגרגר, qui a pour lui le texte de la Mischna *Sabbat*, XXII, 6, Elia Wilna lit מתגרד[2], comme le porte effectivement *Kalla*, éd. Coronel, p. 18 *b*, qui donne un meilleur sens : qu'on ne se laisse pas étriller (sans doute parce que c'était une coutume des Grecs et des Romains idolâtres, dans les bains desquels la *strigilis*, en grec στλεγγίς, ne pouvait manquer)[3]. Le mot מתעמל doit sans doute se rapporter à

[1] Au lieu de שיעוזק אחד בפיו, il faut remarquer ici la leçon plus facile אחז. La conclusion ואמר ר' אליעזר בן יעקב devrait plutôt, selon l'analogie de la conclusion du chapitre V (מכאן אמר ריב"ל), être conçue ainsi : על דבר זה אמר, etc. Dans le récit même, il faut remarquer les mots élégants שני בצורת « années de disette » et והגבירהו מלא קומתו « il l'éleva de toute sa hauteur ». Le père, ayant pris l'enfant, le balança au-dessus de sa tête et le lança ensuite contre le sol. Cf. l'expression בקומתן נבראו dans *Houllin*, 60 *a*, et l'explication de *Tosafot* à ce sujet.

[2] Dans les éditions de la Mischna, il y a aussi l'expression plus exacte מתגרדין.

[3] On sait que les Romains avaient poussé le luxe en ce qui concerne les bains

la gymnastique assez pénible à laquelle on se livrait dans les bains et qu'on considérait aussi comme une habitude païenne. Pour se fortifier le corps, les païens se roulaient nus sur le pavé de marbre de la cabine de bain, comme cela se fait encore aujourd'hui ; l'expression משתבר « se briser » est très bien choisie pour exprimer cette idée. Il est dit ensuite : ומעשה בר"ג שהיה חלוש חלפו לו שמן השיש ולא קבל. Sous cette forme, ces mots n'ont pas de sens. Je me borne à ajouter le petit mot על devant השיש, et on a un sens : « Pour R. Gamliel, qui était de faible complexion, on fit couler de l'huile sur le marbre, pour que la pierre ne lui fût pas trop dure, cependant il ne l'accepta pas », ce qui illustre bien la prescription mentionnée. Immédiatement après il est dit ור'ש'ב'ג אומר המשתבר על שיש חבירו של חמור, ce qui donne maintenant un excellent sens, et il n'est pas nécessaire de lire המשתין au lieu de המשתבר.

Outre les deux récits que nous avons éliminés comme n'ayant pas appartenu primitivement à R., nous ne comptons, dans les chapitres v-x de R., pas moins de douze récits qui témoignent suffisamment du caractère édifiant de D. E. R. et de son emploi comme livre de lecture populaire. Si nous rappelons encore une fois qu'il n'y a dans D. E. Z. aucun récit, nous aurons prouvé le motif de la caractéristique donnée par nous plus haut, à savoir que Z. est une sorte de règle d'école pour les savants, et R. un ouvrage d'édification pour le peuple. Il convient encore de rappeler que le chapitre xi de R. ne contient aucune espèce de récit et que, sous ce rapport comme sous celui de la citation de nombreux versets de la Bible, il ressemble au chapitre הצדוקים (ch. ii).

encore plus loin que les Grecs. J'ai pris les données nécessaires pour notre passage sur l'installation des bains romains dans l'ouvrage de Guhl-Koner, *Das Leben der Griechen und Römer* (Berlin, 1876), p. 279. On veut parler de bains de vapeur (πυρίαι, πυρίαι τηπία). A cause de la chaleur du feu, il y a aussi dans la prière cette supplique ותצילני מזו ומכיוצא בה לעתיד לבא (R. x, au commencement). Les mots שתכניסני לשלום ותוציאני לשלום ne s'adaptent qu'à une prière de voyage et manquent, en effet, aussi dans *Berachot*, 60 *a*, où se trouve précisément la prière de voyage qui dans D. E. fut confondue avec la prière du bain. — Les baignoires étaient encastrées dans le plancher, et c'est là le marbre (שיש) dont parle notre passage. Comme les cabinets de toilette (ἀποδυτηρία) ne furent en usage que plus tard, il est probable que les prescriptions si minutieuses sur la manière de s'habiller et de se déshabiller proviennent d'une époque où il n'y avait pas encore de cabine de toilette et où on s'habillait et se déshabillait, pour ainsi dire, devant le public. Les autres prescriptions au sujet des bains sont très obscures, ainsi la défense de se laisser mettre la main sur la tête par un autre baigneur ou de se trouver habillé dans la chambre de sudation, parce que c'est voler le public. En tout cas, ce sont des réminiscences classiques des usages romains.

VI

TANNAÏM ET AMORAÏM

Pour bien apprécier le genre littéraire que représente le traité de D. E., il faut tenir compte de ce fait qu'on y rencontre relativement peu de noms d'auteurs. Aucun produit de la littérature rabbinique n'en contient un si petit nombre, et le modèle de toute cette branche de la littérature, la Mischna d'*Abot*, mentionne, au contraire, de nombreux auteurs. J'ai relevé dans D. E. R. des chap. II à XI (le chap. I fait partie de *Kalla*) et dans D. E. Z., chap. I à X, vingt-sept noms de docteurs, dont quelques-uns se retrouvent plusieurs fois ; la plupart y paraissent seulement une fois. En voici la liste par ordre alphabétique :

אבא איסי בן יוחנן, Z., IX, fin. L'édition Riva di Trento a, comme Tawrogi, p. 52, l'indique, אבא חנן ; un ms. a אבא יוסף בן יוחנן ; איסי est, comme on sait, l'équivalent de יוסי, יוסף. Aba Isi dit au nom de Samuel le Petit : העולם הזה דומה לגלגל עינו של אדם « Ce monde ressemble à la boule de l'œil humain ». Ce passage manque chez Bacher, *Agada der Tannaïten*, II, 371, où il est question des divers auteurs de nom d'Isi. D. E. Z. est donc l'unique source qui nous ait conservé le nom de ce Tanna.

אלעזר בן עזריה, Eléazar b. Azaria. Ce Tanna bien connu est nommé dans un récit dont il a été question plus haut (R. III), mais nous avons déjà remarqué que les autres sources lisent Eliézer. Son nom est également cité (R., V) comme celui de l'un des quatre docteurs qui se rendirent à Rome. Au chapitre XI, l'abréviation ר"א doit sans doute être lue Eléazar et rapportée à Eléazar b. Azaria. Dans Z., VIII, ר"א désigne aussi Eléazar b. Azaria ; ici il n'est mentionné qu'occasionnellement. Nous ne trouvons qu'une seule véritable maxime d'Eléazar, dans D. E. : השונא את חבירו ה"ז משופכי דמים « Celui qui hait son prochain est un meurtrier », où on cite Deut., XXIX, 11 (R. XI). Cette sentence pourrait tout aussi bien se trouver dans un ouvrage midraschique, et ce n'est que par hasard qu'elle apparaît dans D. E. Eléazar b. Azaria est aussi souvent cité dans *Abot di R. Nathan* (voir Schechter, Introduction, p. XXXV).

אלעזר הקפר, Eléazar ha-Kappar. Dans toutes les éditions de D. E. Z. (Varsovie, 1863 ; Talmud Wilna, Romm ; Talmud Prague, Landau ; *Mahzor Vitry*, p. 722, etc.), il y a אליעזר ; chez Tawrogi

seulement il y a (p. 45) la leçon exacte אליעזר. La sentence d'Eléazar se trouve en tête du chap. IX, dans Z. : התרחק מן התרעומת שמא תתרעם על אחרים ותוסיף לחטוא « Eloigne-toi des murmures, car tu pourrais murmurer contre les autres et pécher ». La sentence d'Eléazar paraît aller jusque là ; ce qui suit est déjà anonyme[1]. Or cette même sentence se retrouve dans le chap. I de Z. sans que le nom d'Eléazar soit donné. Il s'ensuit avec certitude que dans le traité D. E., on rapporte aussi de ces sentences anonymes dont l'auteur nous est connu par un autre passage. Nous pourrons faire encore cette constatation dans quelques autres cas. On emploie sans doute ce procédé parce que l'impression de la sentence est plus forte quand il n'y pas de nom d'auteur, mais je ne puis expliquer comment il se fait que, dans la même collection, une sentence est rapportée, tantôt sans le nom, tantôt avec le nom de l'auteur. Dans le *Mahzor Vitry*, où le chapitre IX de Z. appartient à דרכן, les deux sentences se trouvent dans un seul et même chapitre. — Dans ce même chapitre IX, vers la fin, nous lisons encore : וכן היה רבי אליעזר הקפר אומר אהוב את השלום ושנא את המחלוקת « Eléazar ha-Kappar a aussi dit : Aime la paix et hais la discussion » (*Mahzor Vitry* אהבו et ושנאו). Les deux sentences d'Eléazar ha-Kappar, dont il est question ici, s'adaptent très bien au contenu et au ton des maximes de sagesse ordinaires de D. E. Les mots de *Abot*, IV, 21 : הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם et surtout la sentence si remarquable אל תהי זקוק לדון ואל תירא לפני מי שהוא גדול ממך ויעשה שוק בעלי דבבך dans *Abot di R. Nathan*, version II, chap. XXXIV, p. 76, qui, par sa composition en plusieurs parties, fait fort bonne impression et qui, par sa troisième partie qui est presque incompréhensible, trahit beaucoup d'originalité, affectent le même ton. La sentence rapportée dans D. E. Z., I, sans nom d'auteur : היה כאסקופה התחתונה שהכל דשין בה et qui, au chap. III, vers la fin, est rapportée plus au long, mais aussi sans nom d'auteur[2], est attribuée

[1] Dans סדר רב עמרם (Varsovie, 1865), p. 30, הרחק au lieu de התרחק.

[2] Voici quelle en est la teneur d'après l'édition de Tawrogi, p. 22 : אל תהא כמשקוף העליון שאין יד בני אדם יכולה ליגע בה ולא כאסקופה האמצעית שמנגפת הרגלים אלא הוי כאסקופה התחתונה שהכל דשין בה לסוף כל הבנין נסתר והיא במקומה עומדת. Le passage est conçu tout à fait de la même manière dans *Abot di R. Nathan* ; seulement là il y a encore cette partie supplémentaire : ולא כאסקופה העליונה שמבלעת פרצופות. Ces mots n'ont pas de sens, et comme איסקופה העליונה n'est autre chose que משקוף העליון, cette phrase détruit même la symétrie. Cependant j'incline à considérer cette phrase comme authentique, car ce n'est pas sans nécessité qu'on introduit dans le texte des mots difficiles comme שמבלעת פרצופות. Je considère plutôt כמשקוף העליון comme une addition, qui manque, en effet, dans les éditions ordinaires de D. E. Z. et qui est surprenante à côté de אסקופה qui est répété deux fois; שאין יד אדם est

à R. Eléazar ha-Kappar dans *Abot di R. Nathan*, vers. I, chap. XXVI, p. 42. Le second passage dans Z. est, par rapport au premier, comme une sorte de baraïta, phénomène que nous avons déjà souvent observé. En même temps nous avons un cas nouveau où on donne l'avantage à l'anonymat. La sentence anonyme גדול השלום, suivant la maxime אהוב את השלום, provient, selon *Sifrè*, Nombres, § 42, p. 12*b*, éd. Friedmann, de R. Eléazar, fils d'Eléazar הקפר; on trouve aussi dans *Sifrè*, dans un passage précédent, une sentence commençant par גדול השלום qui est d'Eléazar הקפר même; les mêmes mots forment aussi dans פרק השלום qui, dans les éditions du Talmud, est placé après D. E. Z., un refrain qui revient fréquemment; trois de ces passages appartiennent à בר קפרא, le fils d'Eléazar (voir Bacher, *Agada der Tannaiten*, II, 500). Nous avons donc dans le même cycle de l'Agada, le père et ses deux fils [1]. Par cette série des sentences d'Eléazar הקפר, on voit, en tout cas, que ce docteur occupe une situation considérable dans la littérature gnomique.

רבן גמליאל est cité une fois dans un récit de R., V et X, et dans Z., X, comme auteur de la sentence דור שבן דוד בא, qui, comme on sait, a sa place véritable dans *Sanhédrin*, 97*a* (où elle est rapportée au nom de R. Juda). Sans doute on a placé ces phrases commençant par דור שבן דוד בא ou שבוע à la fin du traité, afin que ce soit l'espérance consolante de la venue du Messie qui en forme la conclusion [2].

Au lieu de ר' דוסתאי בר יהודה dans D. E. R., II, l'auteur de la sentence disant qu'on a le droit de faire la guerre aux impies [3] est dans *Berachot*, 7*b*, et *Meguilla*, 6*b*, R. Dosthay b. Mathoun (מתון). Dans D. E. R., cette sentence n'a de lien ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit et, en outre, elle paraît avoir été modifiée intentionnellement (par l'addition des mots du début לעולם),

aussi très plat. Au lieu de שמבלעת, je lis שמחבלת; cf. la leçon d'Elia Wilna, שמחבל את הפנים. Dans les éditions ordinaires de D. E. Z., la seconde partie est ainsi conçue : כאמצעית שכל היושב על ידו זועף וסופה להסתר. Ici aussi le mot זועף est très caractéristique (voir les dictionnaires rabbiniques, *s. v.* זקף) et assure l'authenticité de la phrase. Je lis : שכל היושב עליה זועפ' (זועפת) וסופה להסתר. — Cf. j. *Sanhédrin*, 23*b*; עשה אותו כאסקופה. — La sentence אל תהא כמשקוף העליון d'Eléazar ha-Kappar manque chez Bacher, *Agada der Tannaiten*, II, 502.

[1] Peut-être faut-il précisément y joindre le fait du rattachement du פרק השלום à D. E. Z. Ce chapitre a dû alors avoir été placé à l'origine avant le chapitre X de Z. — A la fin du traité de *Kalla* se trouvent aussi plusieurs maximes sur la paix; toutefois la dernière phrase parle de la *Tora*.

[2] En ce cas, il faudrait admettre que les phrases d'un autre genre qui se trouvent dans ce chapitre ne sont pas à leur véritable place.

[3] לעולם היה מתגרה ברשעים, dans *Berachot* מותר להתגרות ברשעים; la même pensée est exprimée également dans une phrase précédente.

de sorte que nous pouvons affirmer qu'elle n'a pas dû se trouver à cette place à l'origine.

On a déjà parlé de Hillel plus haut, à propos des contes. Son nom est cité après la sentence לא יהא אדם קפדן בתוך סעודתו (R., VI). C'est sans doute l'expression קפדן qui a provoqué cette mention ; cf. והלל לא יקפיד, *Sabbat*, 31 *a*. — Dans le même chapitre, est nommée encore l'école de Hillel en opposition, cela va sans dire, avec celle de Schammaï, à propos de la manière de saluer une fiancée. La même controverse est encore citée, avec la formule תנו רבנן, dans *Ketoubot*, 17 *a*, formule qui désigne sans doute notre traité ; tout ce thème n'est, d'ailleurs, placé ici qu'à cause de la phrase finale : תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות.

ר' חדקה figure dans Z., I, avec cette sentence : אהוב את השמא ושנא את המה בכך « Aime le *peut-être* et déteste le *que m'importe* » (d'après le texte de Tawrogi, p. 5). C'est une des rares maximes rapportées au nom de R. Hidka (Bacher, *ibid.*, I, 447). Les mots d'introduction : ר' חדקא אומר (היה אומרה) בלשון אחרת, trahissent un soin particulier dans la manière de colliger ces sentences, car la maxime de Hidka ne se distingue de celle du rédacteur ordinaire — s'il est permis de s'exprimer ainsi — que par cette unique expression המה בכך, au lieu de הכי מה [1].

La leçon תני ר' חייא que nous trouvons dans Z., VII, à la fin, n'est pas assurée. Elia Wilna biffe ces mots. Effectivement, dans *Tosefta Pesahim*, IX, 9, p. 170, il y a seulement [2] : מיכן אמרו יפה שתיקה לחכמים קל [ו]חומר לטיפשין, ce qui concorde avec *Pesahim*, 99 *a* : מכאן אמרו חכמים ; dans j. *Pesahim*, IX, à la fin, 37 *a*, la phrase est citée avec ces mots תני בר קפרא. Comme on peut admettre avec beaucoup de vraisemblance que cette maxime est citée sous un nom déterminé, je suis porté à donner la préférence à la leçon בר קפרא, ce rabbin, comme nous avons déjà montré plus haut, s'étant quelque peu occupé de littérature gnomique.

ר' יאשיה est cité dans R., XI, au commencement, dans une baraïta : היוצא בדרך לבדו (d'après *Yoma*, 21 *a*, תניא). Cette baraïta, quant au thème, ne fait nullement partie de D. E., et elle interrompt très fâcheusement la fin du chap. X, où il était question de bains, et le commencement du chap. XI, où il en est encore question (נכנס למרחץ).

[1] הכי מה et המה בכך sont des manières de parler dédaigneuses pour dire : « Qu'importe » ! ou « bien sûr » ! Au lieu de המה בכך, il y a dans *Kalla*, éd. Coronel, p. 9 *a*, et éd. Romm, f° 53 *a*, המברך, ce qui est une faute d'une étourderie incompréhensible.

[2] Cependant Zuckermandel marque aussi la variante אמר, ce qui permet de croire qu'il a été omis un nom.

R. Josué, nom qu'il faut compléter en ajoutant : ben Hananya, est cité dans R., v, vi, viii, et Z., viii, mais toujours uniquement dans des contes.

R. Josué b. Lévi figure comme auteur de la maxime לעולם יהיו כל בני אדם כמיכך כלמטה (R., v, à la fin). C'est l'unique Amora qui soit nommé dans le traité D. E., avec son petit-fils מישי (R., i, fin). Celui-ci vivait au IVe siècle. Mais le chapitre המקדש où ce nom se trouve ne fait pas partie de D. E., comme nous l'avons déjà vu.

R. Juda, sans doute le fils d'Ilaï, est l'auteur d'une sentence concernant la différence entre les coupes de vin en Galilée et en Judée [1]. Cette sentence ne se retrouve nulle part ailleurs et fait partie du fonds propre de D. E.

Yohanan b. Zakkaï n'est nommé qu'occasionnellement dans un conte (R., vi).

ר' יוסי הגלילי, sans doute, est l'auteur de la sentence suivante המוחן את הקץ אין לו חלק לעולם הבא והשובא חכמים והלמידים הבוא והשקר המסתר לסרן הדת אין לו חלק לעה"ב (R., xi). Cette sentence fait partie du fonds primitif de D. E. Dans Z., x, R. Yosé est également nommé ; mais d'après *Sabbat*, 152 *a*, celui-ci serait ר' יוסי בר קסמא. La sentence est en langue araméenne : « Il vaut mieux deux que trois (c'est-à-dire mieux valent les deux jambes de la jeunesse que les trois jambes des vieillards, la troisième étant le bâton); malheur à cause de celle qui est passée et ne revient pas (c'est-à-dire, d'après Hisda, *Sabbat*, 152 *a*, la jeunesse) ». Cette sentence si énigmatique convient fort bien à cette collection de maximes ; la forme araméenne achève de lui donner le caractère d'un véritable proverbe [1]. Deux autres sentences dans Z., x, commençant par les mots הוא היה אומר — phrase qu'on rencontre fréquemment surtout dans la Mischna *Abot* — sont attribuées à R. Yosé b. Kosma [2], mais ailleurs (*Kiddouschin*, 82 *a*, et *Eroubin*, 55 *b*), celles-ci sont citées sous une autre forme [4]. — Le chapitre xi de R. contient cette sentence : רבי יצחק אומר קורצין ה"ז מטרפסי דמים שנאמר לא תלך רכיל בעמך כו' לא תעמוד על דם רעך [5]. Aucun renvoi à

[1] Il est facile à reconnaître à ces mots : במה דברים אמורים, car c'est là sa manière de s'exprimer habituelle.

[2] En dehors de ce passage, on ne trouve que peu d'araméismes dans D. E. Je mentionnerai פומך dans Z., iii, où le mot n'a, d'ailleurs, aucun sens (אם הקלות פומך להקל מצוה אחת סופך להקל באחרת). Le mot manque, en effet, dans l'édition Tawrogi, p. 18 ; ensuite, דנימא כירא, mots qui n'ont également pas de sens et qui ne sont guère éclaircis par la glose marginale. Étant donné le caractère purement hébreu de la langue, ces araméismes doivent certainement être éliminés.

[3] Au lieu de קרסמא, il faut lire partout קוסמא.

[4] Voir Bacher, *ibid.*, I, 402, note 3.

[5] Ces derniers mots d'après Elia Wilna.

un passage parallèle en marge et rien à ce propos dans les commentaires. Le mot קורצין est une véritable énigme. Cependant dans *Abot di R. Nathan*, vers. I, ch. 31, se trouve cette phrase : ברא קורצין בעולם וברא קורצין באדם זה אזניו של אדם ; M. Schechter dit à ce sujet qu'il ne comprend pas ce terme. Le mot קורצין s'explique bien par le mot biblique קרץ. Outre יקרצו עין (Ps., xxxv, 19), קורץ בעיניו (Prov., vi, 13), קרץ עין (*ibid.*, x, 10), on lit aussi קרץ שפתיו (*ibid.*, xvi, 30). Ainsi s'explique le terme קורץ אזנים. Le mot קורצין en lui-même, sans אזנים, signifie quelque chose comme « celui qui est aux écoutes, espion ». La sentence signifierait donc : « Il existe dans le monde des êtres qui sont aux écoutes (une espèce d'animaux, cf. la sentence immédiatement antérieure חיה רעה בעולם) et il existe aussi dans l'homme des « guetteurs », les « oreilles ». Comme cette sentence, dans *Abot di R. Nathan*, est de R. Yosé הגלילי, je suppose que dans D. E. on a vu à tort יצחק dans ר"י et que c'est de R. Yosé qu'il s'agit. La sentence veut dire que les espions sont des assassins. C'est ainsi, d'ailleurs, que dans l'Ecriture Sainte, après la prescription : « Tu n'iras pas médisant parmi ton peuple » viennent les mots : « Et ainsi tu ne seras pas coupable de meurtre ».

A R. Méïr on attribue la sentence : כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו הולך לשם חייב מיתה « Qui a une synagogue dans sa ville et ne la fréquente pas est coupable de mort »[1]. La même maxime se trouve aussi au nom de Méïr dans *Abot di R. Nathan*, version I, chap. xxxvi, à la fin. Là elle est suivie immédiatement de ces mots : ור"ע אומר אף מי שאינו משמש לתלמידי חכמים אין לו חלק לעולם הבא « R. Akiba dit que celui qui ne cherche pas à s'instruire n'a pas part à la vie future. » C'est ainsi qu'il faut lire aussi dans D. E., car le second ר"מ אומר n'est pas à sa place ; il faudrait, au moins, qu'il y eût רעוד היה ר"מ אומר ; au lieu de כל מי שיש תלמיד בצדו, lire תלמיד חכם, et tout le reste concordera avec *Abot di R. Nathan*.

ר' נחמיה (Z. x). La sentence de ce docteur דור שבן דוד בא n'est pas à sa place ici. Voir plus haut ce qui est dit de Gamliel. Il en est de même de ר' נהוראי[2].

בן עזאי est nommé en tête du chap. iii de R. et nous savons déjà que le chapitre porte son nom. La sentence qu'il formule ressemble étonnamment à celle que nous trouvons dans *Abot*, iii, 1, sous le nom d'Akabia b. Mehalel, et la rencontre ne s'explique pas. La sen-

[1] On en tire une déduction pour בית המדרש ; c'est déjà là une sorte de guemara. Il résulte de *Abot di R. Nathan* que R. Méïr n'a parlé que de בית המדרש et que la variante בית הכנסת a été faite en faveur de la déduction.

[2] R. Nehoraï est aussi nommé dans le traité *Kalla*.

tence de Ben Azzaï est avec celle d'Akabia dans le même rapport que la baraïta vis-à-vis de la Mischna [1]. Une sentence du même genre est aussi rapportée dans Z., IV, mais sans nom d'auteur. Ben Azzaï est encore nommé dans R., XI, comme auteur de la sentence השונא את אשתו ה"ז משופכי דמים « Qui hait sa femme est un meurtrier ». Ni l'une ni l'autre de ces sentences n'est particulièrement caractéristique pour D. E. ; elles pourraient se trouver tout aussi bien dans un autre recueil. Cependant il semble que Ben Azzaï a contribué au développement de la littérature gnomique, car la sentence si expressive : כל המתנבל בדברי תורה סופו להתנשא בו « Quiconque s'expose au mépris à cause de la Loi s'élèvera un jour par elle », qui est rapportée sans nom d'auteur dans Z., VIII, émane, selon *Gen. Rabba*, 81, de Ben Azzaï (cf. *Berachot*, 63 *b*, où cette maxime est citée au nom de Samuel b. Nahmani, tandis que *Abot di R. Nathan*, version I, chap. XI, p. 46, indique Ben Azzaï comme en étant l'auteur ; de même *Yalkout*, Prov., § 964). — La sentence anonyme הוה רץ למצוה קלה « Empresse-toi d'accomplir un précepte peu important » (Z., II) provient, selon *Abot*, IV, 2, de Ben Azzaï ; cf. *ibid.*, II, 1. Je rappellerai, en outre, le caractère anonyme de la sentence עשה דברים לשום פעלתן (Z., II), qui est rapportée presque dans les mêmes termes dans *Nidda*, 62 *a*, par Eléazar ben Zadoc. En ce qui concerne Ben Azzaï, cf. j. *Schekalim*, 48 *d*, au sujet de la חכמה ; dans *Berachot*, 57 *b*, et dans *Abot di R. Nathan*, version I, chap. XL, p. 128, on attribue à Ben Azzaï une piété particulière (הרואה בן עזאי בחלום יצפה לחסידות) ; cf. plus haut notre remarque sur מגלת חסידים. Peut-être même les noms ont-ils été intervertis, et au lieu de בן זומא יצפה לחכמה, doit-on lire בן עזאי [2].

C'est aussi Ben Azzaï qui instruit R. Akiba en matière de convenances. R. IX : אמר לו בן עזאי עקיבא עד מתי אתה משקה כוסות מטשרמין : « Jusqu'à quand donneras-tu à boire des coupes déjà entamées ? » Outre ce passage, R. Akiba apparaît dans deux autres récits, dans R., V et VII. Quant au récit de Z., VIII, nous avons prouvé plus haut qu'il ne fait pas partie de D. E. [3]

[1] Dans *Kalla*, éd. Coronel, 12 *a*, on demande, en effet, מאי קאמר « Que dit-il ? »

[2] Au sujet de Ben Azzaï, « disciple des sages » κατ' ἐξοχήν, voir Bacher, *ibid.*, I, 409. On sait que Ben Azzaï est du nombre de ceux dont le Talmud dit qu'ils ont pénétré fort avant dans la science spéculative. Plusieurs sentences caractéristiques de Ben Azzaï, qui sont au nombre des meilleures maximes talmudiques, sont citées par Bacher, *ibid.*

[3] Dans *Kalla*, vers la fin, R. Tarfon dit de R. Akiba : רבי בחכמה ואלופי בד"א. D'après cela, R. Akiba lui-même était versé en דרך ארץ, et cependant il reçoit des leçons de Ben Azzaï.

R. Juda le Saint n'a pas fourni non plus de sentences au D. E., car son nom n'est mentionné qu'une fois occasionnellement (R., IX) : ה' דברים אמר רבי. Ce passage a sa source dans *Berachot*, 50 *b*.

R. Simon b. Eléazar (ou, d'après une meilleure leçon, R. Eliézer b. Simon) n'est mentionné qu'une fois, dans un récit (R., IV)[1].

R. Simon b. Gamliel est l'auteur de la sentence המשתבר על שיש (R., X), dont nous avons déjà parlé ci-dessus. Cette sentence n'a pu être formulée que par une personnalité de rang élevé, car elle suppose que l'auteur était au courant des mœurs de la société distinguée du monde romain.

R. Simon b. Yohaï est l'auteur d'une sentence שברת שבן דוד בא (Z., X, au commencement) ; mais toutes ces maximes proviennent de *Sanhédrin*, comme nous l'avons déjà indiqué.

En mentionnant encore אבא שאול, auteur de la sentence מחלוקת בית דין חרבן העולם (Z., IX, fin), et en ajoutant, enfin, qu'antérieurement une sentence analogue est rapportée au nom des חכמים[2], nous aurons épuisé la liste des Tannaïm et des Amoraïm qui figurent dans les deux traités du D. E. La plupart des auteurs nommés sont cités dans des contes, ou mentionnés comme auteurs de sentences qui proviennent d'autres ouvrages de la littérature rabbinique et qui, dans D. E., ne sont que des emprunts. En fait d'auteurs ayant aidé au développement de la littérature gnomique, nous n'avons qu'Eléazar הקפר et Ben Azzaï ; tous deux ont, d'ailleurs, donné leur nom à un chapitre du traité. Mais, même pour les sentences formulées par ces docteurs, on remarque la tendance de les rapporter sans nom d'auteur, de sorte que nous sommes amené à reconnaître que le compilateur de D. E. a voulu leur donner le caractère anonyme. Mais, comme ce traité n'est qu'un fragment de ce genre de littérature, nous pouvons aussi en tirer une conclusion pour ce qui concerne le caractère des parties perdues ; peut-être cette branche de la littérature s'est-elle précisément perdue parce que les sentences étaient anonymes.

S. Krauss.

(*A suivre.*)

[1] ר"ש, dans R., III, est peut-être aussi Simon b. Eléazar. Immédiatement après vient une sentence de ר"א בן יעקב qui, dans *Abot di R. Nathan*, version I, chapitre XIX, p. 70, est attribuée à R. Simon b. Eléazar, ce qui ne peut être exact, car dans D. E. il y aurait alors *deux* maximes du même auteur et il faudrait dire רעוד אבלו.

[2] Plus loin nous aurons cependant l'occasion de faire remarquer que, d'après la meilleure leçon, les חכמים ne sont pas mentionnés ici.

LES SABORAÏM

Les Saboraïm occupent dans l'histoire rabbinique une situation originale. Ils sont les intermédiaires entre deux périodes foncièrement diverses, entre la période des Amoraïm, qui créèrent le Talmud, et la période des Gaonim, qui le présentèrent déjà comme un Canon fermé et s'appliquèrent à l'interpréter et à le répandre. L'activité des Saboraïm s'exerce à la fois dans le domaine de la législation et dans celui de l'interprétation. Par leurs discussions théoriques, incorporées au Talmud, ils ressemblent aux Amoraïm, et par leurs gloses explicatives ils se rapprochent tout à fait des Gaonim. On sait depuis longtemps que les derniers rédacteurs du Talmud babylonien furent les Saboraïm, mais on ne peut établir avec certitude l'étendue des additions qu'ils y ont faites. Nous ne savons guère non plus d'une manière précise la durée de l'activité des Saboraïm. Une profonde obscurité recouvre encore la période où ils ont vécu. Les renseignements que nous possédons à ce sujet sont peu abondants et se contredisent mutuellement sur beaucoup de points.

Dans ces derniers temps, la période des Saboraïm a été l'objet d'une étude approfondie de la part de M. Isaac Halévi[1]. Il est arrivé à des résultats qui sont en opposition absolue avec les recherches de ses prédécesseurs. Les lecteurs de cette *Revue* ont pu en prendre connaissance dans les volumes XXXIII et XXXIV. Dans les pages qui suivent, je tâcherai d'en contrôler l'exactitude. Habile talmudiste, M. Halévi a découvert dans le Talmud des traces des Saboraïm là où l'on n'en soupçonnait pas jusqu'ici, et la science lui en saura gré. Quant à ses thèses nouvelles en matière d'histoire, je me sens porté à les combattre résolument.

Pour les historiens, c'est de l'an 499 de l'ère chrétienne que part la période des Saboraïm ; ils en placent la fin à l'an 540 ou

[1] Dans son ouvrage דורות הראשונים. ספר דברי הימים לבני ישראל.

à l'an 550. Ils limitent, par conséquent, cette période à 40 ou 50 ans. M. Halévi trouve cet espace de temps trop court pour l'activité des Saboraïm. D'une part, il avance leur apparition jusqu'en 475 ou 476 et, d'autre part, il place la fin de la période à l'an 589. Dans cet intervalle de temps presque double du premier, M. Halévi prétend que deux sortes de Saboraïm, de caractère tout différent, ont exercé leur activité. J'examinerai chacune de ces assertions isolément.

I

LES PREMIERS SABORAÏM.

On est généralement d'accord pour admettre que la période des Saboraïm commence à la mort de Rabina, le dernier Amora de Sora. Comme toutes les sources qui citent l'année de la mort de Rabina indiquent l'année 499, cette année passe généralement pour la première de la période des Saboraïm. On ne tient aucun compte, pour cela, de l'opinion de Samuel ha-Naguid[1] et d'Ibn Daud[2], pour qui le début de la période en question tombe en l'an 477, car, en ce qui concerne les Saboraïm et les Gaonim, l'autorité de Scherira est acceptée sans réserve par tous les savants — et par M. Halévi aussi. Or, M. Halévi prétend que cette date est erronée et qu'au lieu de תתרא = 500[3], il faut lire תשפ"ו = 475 ou תשפ"ז = 476. Voici comment M. Halévi motive son désaccord avec les historiens juifs : « On a le tort, dit-il, de ne citer de Scherira que quelques paroles, notamment celles que nous avons invoquées au début de notre étude, et c'est sur ce passage tronqué qu'on a construit tout un échafaudage pour déterminer l'année de la mort de Rabina, celle de la clôture du Talmud et, en général, toute la chronologie de ce temps. Nous sommes étonné qu'on n'ait pas mieux étudié le contexte de ce passage, qui présente certaines difficultés. Il sera bon de citer le texte en entier : « Après lui fut

[1] Cité dans *Korè ha-Dorot*, p. 2 *b* ; voir la fin de ce chapitre.

[2] Chez Neubauer, *Anecdota Oxoniensia*, I, 61.

[3] Dans la suite de cette étude je n'indiquerai que les chiffres du comput ordinaire. J'ajoute à l'ère des Contrats le chiffre 3449 et j'obtiens ainsi l'année de l'ère de la création. Pour avoir ensuite l'année de l'ère chrétienne, j'ajoute aux années de la création le chiffre 239 ou 240, suivant que l'événement a eu lieu avant ou après le Nouvel-An. Là où il n'est pas nécessaire de tenir compte de cette dernière circonstance, je déduis de l'ère des Contrats le chiffre 311 pour trouver l'année chrétienne. Ainsi, au lieu de 811 de l'ère des Contrats, j'écris l'an 500 et, au lieu de kislev 811 de cette ère, kislev 499.

R. Idi b. Abin, qui mourut en 452... Le mercredi 13 kislev de l'année 499 mourut notre maître Abina, fils de R. Houna, *alias* Rabina, qui fut le dernier des Amoraïm (דהוא סוף הוראה). Puis fut R. Rehoumi, ou, d'après d'autres, Rehoumoï [1] ; il mourut en 456, lors d'une persécution décrétée par Jezdegerd. Puis fut président de l'école R. Sama, fils de Rabba... En 474 furent fermées toutes les synagogues de Babylone, et des enfants juifs furent remis aux mages. En 476 mourut R. Sama, fils de Raba ; puis présida R. José... » Scherira part de la mort de R. Aschi et va jusqu'à la mort de R. Sama et à l'avènement de R. José. Quant à l'ordre chronologique, il commence par l'année 427 [2] et finit avec l'année 476. Comment donc expliquer que tout d'un coup la chaîne du récit se brise et qu'apparaisse la mention de la mort de Rabina en 499 ?... Il faut donc, de toute nécessité, qu'une erreur se soit glissée dans les chiffres : au lieu de 499, il faut lire 475 ou 476... On dira peut-être que la mort de Rabina est mentionnée après l'histoire de l'école de Sora parce que c'est par cet événement que l'auteur a voulu clore l'histoire de cette école pour passer ensuite à celle de Poumbadita. Cette objection est réfutée, d'abord, par le fait que même dans la seconde partie, Scherira parle encore de l'école de Sora [3]... »

Comme on le voit, M. Halévi croit que la date de 499 n'est pas possible, parce que la chaîne du récit de 427 à 476 s'en trouve interrompue. Mais M. Halévi ne s'aperçoit pas que le chiffre 475 proposé par lui interrompt aussi le récit et que, dans *son texte*, cette date est suivie du chiffre 456, tandis que dans tous les autres textes exacts il y a même le chiffre 433. Les chiffres 456 et 433 ne peuvent-ils venir qu'après 475 et non après 499 ? — M. Halévi s'est laissé induire en erreur par un texte sans valeur. S'il avait consulté une édition tant soit peu correcte, il aurait davantage tenu compte de l'objection qu'il a effleurée lui-même. Il aurait vu notamment qu'en réalité Scherira traite d'abord de la dernière génération des Amoraïm de Sora, et que c'est seulement après avoir fini d'en parler qu'il passe aux derniers Amoraïm de Poumbadita. Il est donc tout naturel que Scherira ait dû revenir en arrière quant à la chronologie, car le *dernier* des derniers Amoraïm de Sora vécut beaucoup plus tard que le premier des derniers Amoraïm de Poumbadita.

[1] Au sujet des erreurs du texte cité ici, voir plus loin.

[2] M. Halévi écrit 426, parce qu'il déduit 312 de l'ère des Contrats, comme le font, du reste, beaucoup d'autres auteurs. Mes indications diffèrent donc toujours de celles de M. Halévi d'un an.

[3] *Revue*, XXXIII, p. 9 et s. ; cf. דורות הראשונים, p. 1-8.

La fameuse Lettre de Scherira a été d'abord publiée par Samuel Schullam comme supplément au *Youhasin*, qu'il édita à Constantinople en 1566 ; de là elle passa dans les éditions suivantes du *Youhasin*. L'édition de Schullam (que je désignerai par S. J.) n'est digne de confiance sous aucun rapport ; elle est corrompue et il y manque des phrases entières, comme Rapoport l'a déjà reconnu. Heureusement la Lettre a été éditée de notre temps plusieurs fois d'après divers manuscrits. La dernière édition, pourvue de nombreuses variantes, est celle de M. Neubauer (S. N.). Les éditions nouvelles montrent combien l'édition de Schullam est défectueuse. Or, c'est précisément cette édition que M. Hâlévi a utilisée ici, sans tenir aucun compte de toutes les autres. Il aurait dû d'autant plus le faire que toutes les éditions diffèrent très avantageusement de S. J., comme nous nous en convaincrons bientôt. C'est dans ce but que je reproduis ici le passage en question, tel qu'il se trouve chez Schullam et chez M. Neubauer, ainsi que dans toutes les autres éditions.

Neubauer, *Anecdota Oxoniensia*, I, 33.

ונהג רב אשי רשוותא במתיבא... ושכיב בשנת תשל"ח ומלך בתריה במתא מחסיא רב יימר ונח נפשיה בשנת תשמ"ג. ובתריה רב אידי בר אבין ושכיב בשנת תשס"ג (שנים). ובתריה רב נחמן בר רב הונא ושכיב בשנת תשס"ו. ונפל שמדא... ומלך במתא מחסיא רב טביומי דהוא מר בר רב אשי ושכיב בשנת תשע"ט במוצאי יום הכפורים. ובתריה רבה תוספאדה ושכיב בשנת תשפ"א. ובארבע בשבא דהוא תליתר בכסלו בשנת תתי"א שכיב רב אבינא בריה דרב הונא דהוא רבינא. והוא סוף הוראה.

ובאילין שנין מלכו בפום בדיתא רב גביהא מבי כתיל ושכיב בשנת תשמ"ד. ובתריה רפרם מן פום בדיתא ושכיב בשנת תשל"ד. ובתריה רב ריחומאי, ואית דמחלפין רב ניחומאי, ושכיב

Youhasin, éd. Cracovie, 17 *a*.

ונהג רב אשי רשוותא במתבתיה... ושכיב בשנת תשמ"ג. ובתריה רב אידי בר אבין ושכיב בשנת תשס"ג. ובתריה רב נחמן בר רב הונא ושכיב בשנת תשס"ו. ונפל שמדא... ומלך במחסיא רב טביומי דהוא מר בר רב אשי ושכיב בשנת תשע"ט במוצאי יום הכפורים. ובתריה רב תוספאדה ושכיב בשנת תשפ"א. ובארבע בשבא דהוא י"ג בכסלו בשנת תתי"א שכיב רבנא אבינא בריה דרב הונא דהוא רבינא. והוא סוף הוראה. ובתריה רב ריחומי, ואית דחלפי רב רחומיה[1]. ושכיב בשנת תש"ס בעדן שמדא דגזר יזדגרד. ובתריה מלך רב סמא בריה דרבא... ובשנת תשפ"ז שכיב רב סמא בריה דרבא. ובתריה מלך רב יוסי, וביומיה סוף הוראה ואסתיים תלמודא. ורובא דרבנן סבוראי שכיבו בשנים מועטות דהכי פירשו גאונים בספרי זכרוניהם בדברי הימים.

[1] Lisez : ניחומי.

בשנת תתט"ו שכיב רבנא סמא בריה בשנת תש"ס בעדן שמדא דגזר
ורבנא יהודאי בסיון... יזדגרד, ובתריה מלך רב סמא בריה
דרבא... ובשנת תשפ"ז שכיב רב סמא
בריה דרבא, ובתריה מלך ר' יוסי,
וביומיה סוף הוראה ואסתיים תלמודא.
ורובא דרבנן סבוראי שכיבו בשנים
מועטות, דהכי פירשו גאונים בספרי
זכרוניהם בדברי הימים, ובשנת תתט"ו
שכיב רבנא סמא בריה דרבנא
יהודה בסיון...

On voit combien S. J. est corrompu et défectueux. Les phrases imprimées entre parenthèses dans S. N. ont disparu dans S. J. sans laisser de traces. D'abord la phrase qui suit le premier ושכיב manque, notamment de בשנת jusqu'à בשנת. Ensuite, il y manque les phrases depuis ובאילין jusqu'à תשנ"ד avec les mots d'introduction ובאילין שנין מלכו בפום בדיתא, qui forment la transition de Scherira entre Sora et Poumbadita. Si M. Halévi avait tenu compte de cette transition, il aurait compris que ce n'est pas là une interruption du récit, mais le début d'un nouveau récit. Ainsi la preuve que M. Halévi donne à l'appui de sa correction et, par suite, son objection contre les historiens se réduisent à rien.

La preuve tirée par M. Halévi du Talmud n'est pas plus solide. Il prétend déduire de quelques passages du Talmud que Rabina II[1] était déjà un homme fait vers 430, et il trouve invraisemblable que Rabina ait vécu jusqu'en 499, ce qui lui eût donné à peu près l'âge de cent ans. Cette preuve n'est nullement décisive, car l'hypothèse d'un âge aussi avancé n'a rien d'impossible. Nous savons, d'ailleurs, que Scherira et son fils Haï vécurent près de cent ans. En outre, il n'est pas établi que, dans les passages que M. Halévi invoque à son appui, il s'agit de Rabina II plutôt que de Rabina I[2].

[1] La preuve, donnée comme nouvelle par M. Halévi, de l'existence de deux Rabina (*Revue*, *ibid.*, p. 9, et dans son ouvrage, p. 2) aurait pu être laissée de côté, car Grätz, Brüll et Krochmal la donnent déjà. Ce dernier savant prouve suffisamment qu'il est question dans le Talmud de Rabina II (dans ses חידושים והערות, p. 65) et M. Halévi aurait dû au moins le citer. En tout cas, il n'aurait pas dû dire, dans son ouvrage, p. 2, que les historiens admettent quatre Rabina. L'auteur du livre באר שבע, qui a imaginé les quatre Rabina et que M. Halévi combat, ne représente pas notre école historique.

[2] Je ne voudrais pas m'engager ici dans des discussions halachiques et je me bornerai à remarquer que le Rabina qui n'était pas venu à Hagrounia (*Revue*, XXXIII, p. 13 et 15) est le même Rabina qui, en opposition avec R. Aschi, a permis de traverser un fleuve le sabbat. S'il dit néanmoins : « Ne partages-tu pas l'opinion de R. Aschi, qui le défend? », cela n'était qu'une réponse évasive, parce qu'il ne voulai

M. Halévi invoque encore à l'appui de son hypothèse l'assertion d'Abraham ibn Daud, qui aurait placé la mort de Rabina en 475. Or, Ibn Daud n'indique pas du tout l'année de la mort de Rabina. En mentionnant les persécutions de l'an 474, il dit seulement : « A cette époque, Rabina fut pendant un an chef de l'école »[1]. Ceci est aussi confirmé par ce que rapporte Scherira, à savoir qu'en 474 les synagogues furent fermées et les jeunes gens juifs furent emmenés chez les mages[2]. Sans doute, l'école de Sora fut fermée bientôt après, et Rabina n'a pu la présider que pendant un temps très court. Mais il n'en résulte nullement que Rabina soit mort en 475. Du reste, nous savons qu'Ibn Daud a utilisé des sources qui diffèrent beaucoup de Scherira, et il n'est pas permis, par conséquent, de tirer d'Ibn Daud des conclusions pour les leçons de Scherira.

On ne peut donc guère élever d'objection sérieuse contre la date de 499. Par contre, des faits importants militent en faveur de cette date et contre le chiffre de 475, ou 476, proposé par M. Halévi. Toutes les éditions de la lettre de Scherira donnent le chiffre 499. Ce chiffre est aussi indiqué par toutes les éditions du *Sèder Tannaïm we-Amoraïm*. Nous trouvons encore la même date en toutes lettres chez Nissim Gaon[3]. L'unanimité des sources est la meilleure preuve de l'authenticité du chiffre 499. Ensuite, Scherira dit que Rabina est mort le mercredi 13 kislew. Cette indication du jour de la semaine et de la date du mois exclut l'hypothèse de l'an 474 et de 475 aussi bien que l'an 476. En 474, le 13 kislew tombait le samedi, en 475 le vendredi et en 476 le mardi. Par contre, en 4260 = 499 le 13 kislew tomba, en effet, le mercredi[4].

Ici je dois appeler l'attention sur le fait suivant. M. Halévi désigne R. José comme Sabora[5]. Or, R. José n'est présenté comme

pas dire la raison véritable pour laquelle il ne s'était pas rendu chez le Resch Galouta. Les autres réponses de Rabina sont également évasives. Dans *Ketoubot*, 69 *a* (*Revue*, p. 12), il est question, à mon avis, d'un Rabina plus ancien. Rabina II était beaucoup plus jeune que Mar bar R. Aschi et placé sous son autorité, ce que M. Halévi concède lui-même (dans son ouvrage, p. 14 et s.). Il est donc invraisemblable que Rabina II ait entrepris une exécution de Mar bar R. Aschi (דרבינא אגבריה לברתיה דרב אשי ממר בריה דרב אשי).

[1] ובאותה שנה (שיעה) היה רבינא ראש ישיבה שנה אחת (Neubauer, I, 61).

[2] Il dit : ובשנת תשפ"ה איתכרו כל בי כנישתא דבבל ואיתנקיטו בני יהודאי לאמגושי (Neubauer, I, 34 ; voir note 13).

[3] Dans la préface de son מפתח, p. 3 *b*, il écrit : וימת רבינא בשנת שמונה מאות ואחד עשר לשטרות. Voir Halévi, p. 312.

[4] Cela eut lieu aussi en 4233 = 472 ; mais il n'est pas possible d'avancer autant l'année de la mort de Rabina, car son prédécesseur, Rabba Tosphaa, ne mourut qu'en 474.

[5] P. 13 *a*.

tel que par Samuel ha-Naguid et Ibn Daud, qui, en s'appuyant sur d'autres sources, font commencer la période des Saboraïm en 477. Mais pour Scherira, R. José est incontestablement un Amora, car il place R. José à la fin des Amoraïm à Poumbadita et passe ensuite seulement aux Saboraïm. Scherira dit, en effet : « Et en l'an 476 mourut R. Sama, fils de Raba. Après lui ce fut R. José qui présida. De son temps (וביומיה), la période des Amoraïm finit (סוף הוראה) et le Talmud fut achevé. Et la plupart des Saboraïm moururent en peu d'années... [1] ». R. José suit immédiament R. Sama sans aucune transition, précisément parce que, comme lui, il était un Amora ; seulement pendant le temps où vivait R. José, la période des Amoraïm finit et le Talmud est achevé. En outre, dans beaucoup d'éditions, la phrase suivante commence par ces mots : « Et les Saboraïm vinrent [2] ». Il est donc évident qu'ici R. José est compté avec les Amoraïm [3]. M. Halévi ne paraît pas s'arrêter à ce point, uniquement parce que cela est absolument contraire à son hypothèse, car si Scherira datait la période des Saboraïm de l'an 475 ou 476, comme M. Halévi le prétend, il ne pourrait guère compter R. José au moment de son entrée en fonction en l'an 476 parmi les Amoraïm.

Il est donc établi que Scherira date la période des Saboraïm de l'an 499. Si Samuel ha-Naguid et Ibn Daud placent R. José en tête des Saboraïm, c'est sans doute uniquement parce que R. José fut, en effet, Sabora à partir de l'an 499. En tout cas, on ne peut tirer de Samuel ha-Naguid et Ibn Daud des conclusions relatives à Scherira ; leur indication comparée à celle de Scherira ne mérite guère de considération.

[1] Neubauer, p. 34.

[2] והוו רבנן סבוראי. Ainsi le porte l'édit. Goldberg, Mayence 1873, p. 38 ; Wallerstein, p. 18 ; de même dans כללי שמואל (dans תמת ישרים), p. 29.

[3] Qu'on remarque, en outre, que Scherira n'emploie l'expression מלך « il devint président » que pour les Amoraïm et les Gaonim, et non pour les Saboraïm. Au sujet de R. José, Scherira dit ובתריה מלך ר' יוסי, précisément parce qu'il était un Amora. En outre, il faut tenir compte du fait que Scherira ne dit pas en cet endroit quand R. José est mort, comme il le fait pour tous les autres Amoraïm. La raison en est sans doute que la mort de R. José tombe dans la période des Saboraïm. C'est pourquoi R. Scherira, dans sa relation relative aux Saboraïm, revient à R. José en disant : « En l'an 515 moururent R. Tahna et Mar Zoutra, les fils de Hinena, et R. José Gaon resta encore quelques années à l'école » (Neubauer, *ibid.*). R. José mourut donc comme Sabora après 515, environ vingt ans après le début de la période des Saboraïm en 499. D'après ce système, Scherira compterait R. José jusqu'en 499 avec les Amoraïm et à partir de cette date parmi les Saboraïm. C'est aussi en cette double qualité que R. José nous apparaît dans le Talmud, car il discute aussi bien avec l'Amora Rabina qu'avec le Sabora R. Aha (M. Halévi, dans son ouvrage, p. 4 et s., et, déjà avant lui, M. Brüll, *Jahrbücher*, II, 26, note 25). Du reste, il n'est pas tout à fait certain que le R. José qui, après 515, était encore à l'école fût le même R. José qui arriva à la présidence en 476.

II

LES DERNIERS SABORAÏM.

Scherira parle des Saboraïm en deux passages différents de sa Lettre. En premier lieu, il en parle là où il traite de l'activité des Amoraïm et de la formation du Talmud. Il dit que l'activité des Amoraïm consista dans l'interprétation critique de la Mischna, qu'on désigna par le terme הוראה. Scherira, après avoir démontré que le Talmud est composé de ce genre d'interprétations, qui s'étaient accumulées dans le cours des temps, continue en ces termes : « Et ainsi la הוראה fut augmentée de génération en génération, jusqu'à Rabina. Après Rabina elle cessa... Mais quoiqu'il n'y eût plus de הוראה, il y eut des Saboraïm, qui ajoutèrent encore des interprétations ressemblant à la הוראה. Les maîtres qu'on appelait Saboraïm expliquèrent tout ce qui (dans le Talmud) était resté indécis, comme par exemple R. Rehoumi, R. José, R. Aha de Hatim... et R. Rabaï de Rob... Les savants (רבנן) disent que R. Rabaï était un Gaon et qu'il a atteint un âge très avancé. La Guemara contient beaucoup d'explications (סברי) qui proviennent des derniers docteurs, comme, par exemple, de R. Ina et R. Simona. Nous savons par nos devanciers que tous les passages..., toutes les objections et réponses qui sont exposées dans la Guemara sont l'œuvre des docteurs postérieurs, des Saboraïm, et ont été introduits par eux dans le Talmud. Nous connaissons encore d'autres faits analogues [1]. »

Dans le second passage, Scherira donne une liste des Saboraïm suivant l'ordre chronologique et dit : « La plupart des Saboraïm moururent en peu d'années, comme le relatent les Gaonim en leurs mémoires historiques. En Siwan de l'année 504 mourut R. Sama b. Juda. On dit qu'il a été juge de la communauté (דיינא דבבא). Le

[1] ולפום הכי איתוספא הוראה דרא דבתר דרא עד רבינא ובתר רבינא ארפסיקא ובתר הכי אע"ג דודאי הוראה לא הות הוו סבוראי דמפרשי פירושי דמקרבי להוראה ואיקרי הני רבואתא רבנן סבוראי וכל מאי דהוה תלי וקאי פרשוה כגון רב ריחומי (ורבה) ורב יוסף ורב אחא מבי חתים... ורב רבאי מרוב... ואמרי רבנן דרב רבאי גאון הוה ואוריך שני טובא וכמה סברי איקבעו בגמרא דאינון מרבנן בתראי כגון רב עינא ורב סימונא נקטינן מן קמאי דגמרא... כולהו אינך קושיי ופירוקי דמתרצי בגמרא רבנן בתראי סבוראי תרצינהו וקבעינהו ודזוד מינה נמי. Neubauer, p. 25. Sur ודזוד מינה נמי, cf. Brüll, *Jahrbücher*, I, 215.

dimanche 4 (lire le 3) Adar 506 mourut R. Ahaï b. Houna. Au mois de Nissan de la même année mourut R. Rihimaï ou, selon d'autres, R. Nihimaï. Au mois de Kislev 506 mourut R. Samuel b. Juda de Poumbadita. Au mois d'Adar (507) mourut Rabina d'Amacia. En l'an 508 mourut R. Houna Resch Galouta. — Le jour de Kippourim de l'an 510 mourut R. Aha b. Rabba b. Abouha (ou R. Aha b. Abouha) pendant une tempête (זעפא). En 515 moururent R. Tahna (ou Tahina) et Mar Zoutra, les fils de Hinena. Et R. Joseph Gaon resta quelques années seul à l'Académie. Ensuite, R. Ina résida à Sora et R. Simona à Poumbadita. Ensuite, il y eut R. Rabaï de Rob. Il était de notre Académie et on dit qu'il a été un Gaon. Dans les dernières années du gouvernement persan, il y eut des persécutions et des calamités ; on ne put se livrer à l'enseignement, fonder des écoles et exercer les fonctions des Gaonim, jusqu'au moment où nos docteurs vinrent de Poumbadita dans la région de Nehardaa, dans la ville de Firouz-Schabour. Et voici les Gaonim qui furent dans notre Académie de Poumbadita, lors des événements susmentionnés, arrivés à la fin de la domination persane : à partir de l'an 589, ce fut Mar bar Rab Hanan d'Iskia qui présida. Après lui, ce fut Mar Rab Mari, notre aïeul, fils de R. Dimi Horno (Horgo ou Sorgo), qui présida. Son Académie de Firouz-Schabour est appelée encore aujourd'hui l'Académie de R. Mari. A son époque, il y avait à Sora Mar Rab Mar b. Mar R. Houna comme Gaon ; c'était en l'an 609 [1].

Scherira remarque que R. Rabaï, selon l'opinion de certains,

[1] ורובא דרבנן סבוראי שכיבו בשנים מועטות דהכי פירשו גאונים בספרי זכרונותם בדברי הימים. ובשנת תתס"ו שכיב רבנא סמא בריה דרבנא יהודה ואמרין דדיונא דבבא הוה. ובחד בשבא דהוא ארבע (תלתא .l) באדר שנת תתי"ג שכיב רב אחאי בר רב הונא. ובניסן דשתא דא שכיב רב ריתונאי ואית דמחלפין רב ניתונאי. ובשנת תתי"ג בכסלו שכיב רב שמואל בר יהודה דמן פום בדיתא. ובאדר שכיב רבינא מן אמוציא. ובשנת תתי"ט שכיב רב הונא ריש גלותא. ובשנת תתכ"ב ביום כפור הוה זעפא ושכיב רב אחא בריה דרבה בר אבוה (ou רב אחא דאבוה). ובשנת תתכ"ו שכיב רב תחנא (ou תחינא) ומר זוטרא בני רב חינא. ואישתיורי רבה יוסף גאון במתיבתה כמה שנין. ובתר דהכי רב עינא בסורא ורב סומוא בפום בדיתא. ובתר דהכי רב רבאי מרוב. ומן מתיבתא דולן הוה, ואמרין דגאון הוה. והויין שני שמד וצרות בסוף מלכות פרסיים ולא הוו יכולין למקבע פרקי ואיתיבי מתיבתא ומדבר מנהג גאונים עד בתר כמה שנין דאתו רבנן דילנא מפומבדיתא לסביבות נהרדעא למדינתא דפירוז שאבור. ואילן גאונים דהוו במתיבתא דילנא בפומבדיתא בתר אילין מילין בסוף מלכות פרסיים. משנת תת"ק מלך מר רב חנן מאשקויא. ובתרוה מלך מר רב מרי זקנו בריה דמר רב דיתי הורמז (ou חורמז, סורגו) ובית מדרשו בפירוז שבור נורש בי רב מרי עד היום הזה. ובימיו הוה בסורא מר רב מר בן מר רב הונא גאון בשנת תתק"כ (Neubauer, p. 34).

était déjà Gaon [1]; d'après cela, R. Ina et R. Simona auraient été les derniers Saboraïm. Cette opinion paraît aussi avoir été partagée par le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm*, qui ne compte pas R. Rabaï parmi les Saboraïm et prétend que R. Guiza (sans doute le même que Ina) et R. Simona étaient les derniers Saboraïm.

Les historiens se sont ralliés à la dernière opinion. Comme, d'après Ibn Daud, Simona est mort en 540 et que Scherira ne contredit pas cette assertion, cette année passe pour le terme de l'activité des Saboraïm.

M. Halévi rejette cette théorie et prétend que R. Guiza et R. Simona du *Sèder Tannaïm we-Amoraïm* ne sont nullement identiques à R. Ina et R. Simona dont parle Scherira. D'après lui, les derniers Saboraïm R. Guiza et R. Simona doivent plutôt être cherchés parmi les savants qui avaient émigré de Poumbadita à Firouz-Schabour peu de temps avant 589 [2]. La période des Saboraïm, d'après M. Halévi, s'étendrait donc jusqu'à 589.

Contre cette hypothèse il faut observer d'abord que, si R. Guiza et R. Simona étaient d'autres personnes que le R. Ina et le R. Simona de Scherira, celui-ci n'aurait pas négligé de les nommer. Scherira, qui est si minutieux et si précis, n'eût pas manqué de citer les deux maîtres qui clôturent la période des Saboraïm. Scherira ne consacre au séjour des docteurs à Firouz-Schabour, où M. Halévi place les prétendus derniers Saboraïm, que quelques mots, précisément parce qu'il ne s'y est rien passé d'important. En outre, une comparaison des noms des Saboraïm dans le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm* avec ceux qu'on trouve chez Scherira, met hors de doute le fait que les docteurs dont il est question sont identiques. Il est vrai que le texte du *Sèder Tannaïm* est confus et corrompu, mais beaucoup de noms s'y sont conservés fort bien et sont faciles à reconnaître chez Scherira. C'est notamment le cas pour les cinq derniers Saboraïm qui nous intéressent ici. Dans ce qui suit, je juxtapose ces noms tels qu'ils sont cités dans les deux sources.

[1] Ici Scherira paraît vouloir dire par גאון que R. Rabaï, d'après l'opinion d'autres, était le premier גאון (contre Graetz, V, 424).

[2] דורות הראשונים, p. 30 et s.

Scherira.	*Sèder Tannaïm we-Amoraïm*[1].
רב אחא דאבוה[2]	רב אחדבוי[3]
רב תחנא (ou תחינא)	רב קטינא[4]
ומר זוטרא בני רב חיננא	ורב זוטרא בני ר' חנניה[5]
רבה יוסף	. . . . .
רב ענא (à Sora)	רב זוגאי (ou גיזא ou זיגא ou גידא)[6]
רב סימונא (à Poumbadita)	רב סימונא[7]
רב רבאי מרוב	

On voit que dans le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm*, R. Joseph et R. Rabbaï ont été omis. Des cinq noms qu'on y trouve, quatre correspondent incontestablement à ceux que Scherira nomme. On peut donc admettre avec certitude que זוגאי = גיזא est identique au R. Ina de Scherira.

L'hypothèse de M. Halévi est donc insoutenable sous tous les rapports. Il est établi que la période des Saboraïm a pris fin vers 540 avec R. Ina et R. Simona. Tout au plus pourrait-on encore, avec Scherira, compter parmi eux R. Rabbaï[8]. Mais il n'est pas possible d'y comprendre aussi l'époque qui va de R. Rabbaï au premier Gaon, R. Hanan d'Iskia.

III

L'ACTIVITÉ DES SABORAÏM.

Déjà N. Brüll[9] partage les Saboraïm en premiers et derniers

[1] D'après le ms. du Talmud de Munich, n° 95, imprimé par Taussig dans מלאכת שלמה, p. 4, et d'après le commentaire ms. d'un Mahzor de l'an 1301 (en ma possession), f° 81 *d*.

[2] Ed. Goldberg.

[3] On sait que אחדבוי est une abréviation de אחא דאבוה.

[4] Corruption de תחינא, comme le remarque avec raison Brüll, *Jahrbücher*, II, 107.

[5] D'autres mss. ont רב אחדבוי בר קטינא, רב זוטרא בריה דרב חנא (voir *Kérem Hémed*, IV, 187). Il est évident que קטינא (תחינא) fut fait par erreur le père de Abdeboï et que חנא est une corruption de חיננא. En même temps, בני fut changé logiquement en בריה. La transition se trouve marquée dans *Mahzor Vitry*, p. 483, où il est dit רב אחדבוי בר קטינא ומר זוטרא בני רב חנא.

[6] D'après Graetz et Brüll (*Jahrbücher*, II, 41), ce Sabora serait identique à R. Guiza, qui s'était réfugié à Nahr-Zaba.

[7] Ainsi le portent toutes les éditions. Seul le *Mahzor Vitry* a דונא au lieu de Simona, ce qui est certainement une corruption. M. Halévi, dans son hypothèse, utilise ce nom et prétend que R. Houna a été un des derniers Saboraïm.

[8] Samuel ha-Naguid et Iha Daud comptent aussi les Gaonim jusqu'à Mar Schischoua (vers 980) parmi les Saboraïm, mais ceci n'est pris au sérieux par personne.

[9] *Jahrbücher*, II, 47 et s.

Saboraïm et trouve qu'il y avait une différence essentielle dans leur activité. M. Halévi trouve cette distinction chez Scherira et prétend que Scherira nomme les premiers Saboraïm סבוראי ומפרשי or סבוראי המקרבי להוראה [1]. C'est là-dessus qu'il établit sa théorie sur l'activité des Saboraïm. Cette prétention est également insoutenable, car elle repose aussi sur le texte corrompu du *Youhasin*. Le passage auquel M. Halévi se réfère est ainsi conçu dans les édition correctes : ובתר הכי אתא דורא דהוראה לא דומה דור סבוראי ומפרשי פירושי המקרבי להוראה [2]. Comme on le voit, l'adjectif המקרבי ne se rapporte pas à סבוראי, mais à פירושי. Scherira veut dire par là : des interprétations qui sont proches de la הוראה. Or, le mot פירושי a été omis dans S. J., et le passage y est conçu ainsi : דור סבוראי ומפרשי המקרבי להוראה (*Youhasin*, éd. Cracovie, p. 114 *b*). M. Halévi n'a pas vu qu'il manque ici un mot et il dit סבוראי המקרבי להוראה, bien que cette dénomination soit impossible grammaticalement. Scherira, ainsi que le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm*, ne fait pas de distinction entre les premiers et les derniers Saboraïm. M. Halévi commet une erreur en rapportant tout ce que Scherira dit de l'action des Saboraïm aux premiers Saboraïm et tout ce que le *Sèder Tannaïm* en dit aux derniers. Ce que ces sources en disent se rapporte plutôt aux Saboraïm en général, notamment à ce genre d'activité par laquelle ils se distinguent si nettement des Amoraïm et des Gaonim. Pour bien comprendre Scherira, il nous faut revenir à sa description de l'œuvre des Amoraïm.

L'œuvre des Amoraïm consista en ce qu'ils expliquèrent la Mischna au point de vue critique et la comparèrent à d'autres écrits des Tannaïm. Cette œuvre est appelée par Scherira et d'autres *Horaa* (הוראה) [3], et les analyses, Talmud ou Guemara [4]. La *Horaa* commença ainsi après la clôture de la Mischna par Rab [5] et finit avec Rabina. Pendant tout le temps qui sépare

[1] דורות הראשונים, p. 2 *a*, 11 *a*, 12 *a* et suiv.; cf. *Revue*, XXXIII, p. 4. Brüll n'est pas cité par M. Halévi.

[2] Ainsi le porte l'éd. Filipowski dans יוחסין השלם, p. 49, et Neubauer, p. 25. D'autres éditions n'ont pas ici le mot סבוראי et portent : ובתר הכין ודאי אתא דורא דהוראה לא דומה דורא איכא פירושי וסבאריי קריבין להוראה (éd. Goldberg, Mayence 1873, p. 4; Wallerstein, p. 14).

[3] *Horaa* signifie dans le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm* et chez Scherira, non pas décision en général, mais le genre de décision qui repose sur les analyses de la Mischna. Samuel ha-Naguid (מבוא התלמוד) dit : הוראה היא השמועות שנתחדשו לחכמים בקהילות ובמדרשות בענין מצוה והיא נקראת הוראה.

[4] Raschi sur *Berakhot*, 47 *b* : שלא שמש ת"ח הוא הגמרא התלויה בסברא שהיו נותנים לדברי משנה שעב; cf. Raschi, sur *Soucca*, 23 *a*.

[5] *Sèder Tannaïm we-Amoraïm*, רב רבה הוא התחיל בהוראה (*Kérem Hémed*, IV, 188).

ces deux Amoraïm, on travailla activement à l'interprétation de la Mischna. Les interprétations qui furent approuvées furent enseignées dans les écoles et acquirent ainsi une autorité universelle. On veilla à l'uniformité et à la correction de leur version. Par leur autorité universelle elles se distinguèrent des interprétations ordinaires que chaque maître pouvait donner selon son idée[1]. Chaque génération apporta de nouvelles interprétations de ce genre, qui, avec le temps, s'ajoutèrent aux matériaux déjà existants dans les écoles[2]. Le Talmud babylonien est une agglomération de ce genre d'interprétations qui s'étaient multipliées pendant la période des Amoraïm. Tant que dura la *Horaa*, les maîtres s'appelèrent Amoraïm. Quand elle finit vers l'an 500, les maîtres s'appelèrent Saboraïm.

L'exposé si lumineux de Scherira nous fournit d'abord pour les Saboraïm un signe distinctif négatif : ils ne s'occupèrent plus de la *Horaa*, c'est-à-dire ils n'expliquèrent plus la Mischna à la manière des Amoraïm[3]. Ils ne produisirent donc pas de matériaux pour le développement ultérieur du Talmud, et celui-ci fut réputé achevé. Cependant il n'était pas encore complètement terminé, et il ne reçut sa dernière rédaction que des Saboraïm. Les matériaux considérables n'étaient pas suffisamment triés et étaient d'un examen difficile. Les Saboraïm mirent de l'ordre dans les traités accumulés[4], y insérèrent des gloses explica-

[1] Scherira : ובתר דאתקין רבי הלכתא ומתניתן דידה הוה אית להון תלמודא... ולא הוה להון להנהו קמאי דעד דאפטר רבי דגרסין ליה אחד אלא כגון פירושי דהשתא דמפרשנינא אנחנו וכיוצא בנו לתלמידי דילנא... כד איסתתמא משנה ונח נפשיה דרבי אימעם לבא ואיצטרכו למלקט תלמודא ולמגרסיה (ed. Goldberg, Mayence, 1873, p. 24).

[2] Scherira : וכל דרא ודרא מן אילין דרי הוה אית להון שמעתתא דגרסין רבנן כולהו ומסדרין להו תדיר תדיר... ובהדי הנך שמעתתא דהוו להו כולי עלמא כל רבה מפרשי לתלמידיה פירושי אחריני... וכד דרא אחרינא ממעם לבא והנך מילי דהוה פשיטי להנהו ראשונים ופתרו לתלמידיהון והוו כגון פירושי דלא צריכין כולא עלמא למגיסינון ולמקביעינון בגמרא — חזו השתא בדהוא דרא (חזו) דקא הוו בהו ספיקי וצריכין למקבעינון בגירסא ואמרו ליה במתבתא וקבעו להו בגמרא וגרסי להו כולהו רבנן... באילין מילין איתוסף תלמודא דרא ולפדם הכי איתוספא הוראה דרא דבתר דרא (*ibid.*, 25-28). — דבתר דרא דרא עד ראבינא ובתר ראבינא ארפסקא ובתר הכי א"ע"ג דודאי הוראה לא הות הוו סבוראי (Neubauer, p. 25).

[3] Les rares explications des Saboraïm sur la Mischna sont relatives à des questions linguistiques ; voir Büll, p. 48.

[4] *Sèder Tannaïm we-Amoraïm* : ולא דוסיפו ולא דפליגו מדעתם כלום אלא תקנו פרקי של כל תנויי בסדרן (*Kérem Hémed*, IV, 189). Raschi, sur *Sanhédrin*, 28 *b*, explique תנויי ainsi : תנויי תלמוד שהוא סברא... וכן שמעתתא דאמוראי שאינן באות אלא מכלל דקדוקי שהן למדים מתוך דברי המשנה. De même, le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm* dit en un autre passage : דכל קושיא

tives[1], les pourvurent de signes mnémotechniques et d'expressions techniques[2], et, en cas de besoin, se prononcèrent pour l'une des opinions divergentes[3]. Ils furent d'habiles rédacteurs du Talmud qui se préoccupèrent aussi de sa mise en usage. Ils se distinguèrent des Gaonim en ce point : les Gaonim enseignèrent le Talmud, le commentèrent et consignèrent leurs décisions dans des consultations et des mémoires formant des ouvrages spéciaux, sans exercer aucune influence sur la forme du texte talmudique[4].

Les sources ne renferment pas d'indices sur le fait que l'action des Saboraïm aurait varié suivant les époques. L'élaboration du Talmud par les Saboraïm paraît se placer principalement entre 500 et 531. A cette époque, les Juifs de Babylonie eurent beaucoup à souffrir des persécutions sous Kawadh I (488-531), et probablement les écoles ne comptaient alors que peu ou point de disciples. Les savants qui n'étaient pas occupés à enseigner pouvaient consacrer tout leur temps à la rédaction du Talmud. Ils s'occupaient d'ouvrages, et non d'enseignement[5]. Lorsque la situation se fut améliorée sous

שבכל תנויי (*Kérem Hémed*, IV, 200). Scherira emploie aussi le mot en ce sens, voir *Schaarè Çédek*, p. 71 *a*.

[1] Scherira : הודה סבוראי דמפרשי פירושי דמקרבי להוראה וכל מאי דהודה תלי וקאי פרשודה וכמדה סברי איקבעו בגמרא דאינון מרבנן בתראי. Neubauer, p. 25.

[2] Au sujet des additions des Saboraïm, voir Brüll, p. 44, et les auteurs cités par lui. Au sujet des mnemonica, *ibid.*, p. 58.

[3] M. Halévi (p. 138) nie qu'il y ait dans le Talmud des décisions des Saboraïm et donne comme argument ce que Scherira et d'autres disent de la *Horaa*, à savoir qu'il n'y en eut plus après les Amoraïm. M. Halévi comprend par הוראה des décisions en général, ce qui est inexact. Brüll, p. 72, a signalé assez de décisions des Saboraïm se trouvant dans le Talmud et commençant par והלכתא ou ולית הלכתא. Rapoport a signalé des décisions émanant de Saboraïm qui se rapportent à des assertions des derniers Amoraïm et commençant par ולא היא. M. Weiss et M. Halévi objectent à tort contre Rapoport que ces décisions pourraient provenir des Amoraïm qui ont vécu plus tard. Les Amoraïm ne passent pas pour avoir fait de pareilles remarques sur les assertions de leurs prédécesseurs. M. Halévi croit que, Rabina II étant nommé, d'après lui, dans le Talmud, Rabina peut être l'auteur de ces décisions. Or, on connaît depuis longtemps le fait que Rabina est cité dans le Talmud. Ici il ne s'agit pas de savoir qui est nommé dans le Talmud, mais qui y a mis des gloses. Or, ceci n'est pas l'habitude des Amoraïm, tandis que nous savons avec certitude que c'était celle des Saboraïm. L'attaque dirigée par M. Halévi (dans son ouvrage, p. 138) contre Rapoport et moi n'a donc pas de valeur.

[4] Quelques Gaonim seulement font exception. Au sujet de R. Houna de Sora (vers 670), voir *Korè ha-Dorot*, 2 *a*. Des auteurs anciens attestent que plusieurs passages du Talmud ont pour auteur Yehoudaï Gaon (mort en 763); voir Brüll, p. 75 et 121. M. Halévi, qui ne recule devant aucun moyen pour présenter le Talmud comme un ouvrage resté intangible, prétend que les additions de Yehoudaï furent d'abord mises en marge et n'ont passé que plus tard dans le corps du Talmud par la faute des copistes. Les anciens étaient moins conservateurs, et le pieux et savant Menahem Meïri écrit naïvement : ואחרידם מר רב יהודא גאון שכתב כמה סוגייאת ופסקים בגמרא (Introduction de son ouvrage בית הבחירה, éd. Vienne, p. 16 *a*.)

[5] J'ai déjà remarqué que Scherira n'emploie jamais pour les Saboraïm l'expression

Chosrau I (531-578), les conférences furent reprises dans les écoles, à Sora sous la présidence de R. Ina (ou R. Guiza) et à Poumbadita sous R. Simona (mort en 540). A R. Simona succéda R. Rabaï, qui est déjà compté par quelques-uns parmi les Gaonim. Sous Hormizd IV (578-590), les persécutions recommencèrent et les écoles durent être fermées. Quelques docteurs émigrèrent de Poumbadita à Firouz-Schabour, où ils purent se livrer à l'enseignement. Au bout de peu de temps, vers 589-590, ils retournèrent dans leur patrie et reprirent leurs conférences dans la vieille académie de Poumbadita. Vingt ans après, l'école de Sora fut également rouverte. La période des Gaonim commence avec l'institution de l'Académie à Poumbadita.

A. EPSTEIN.

מלך « il présida » et j'en conclus qu'ils n'étaient pas chefs d'école. Dans la question adressée à Scherira, il est dit aussi : ורבנן סבוראי כיצד נסדרו ומי מלך אחריהון, et, dans sa réponse, Scherira dit même : ודבעיתון רבנן סבוראי היאך נסדרו אחרי רבינא ומי מלך אחריהון מאותו זמן ועד עכשיו. (Neubauer, p. 26). C'est donc seulement *après* les Saboraïm qu'il y eut des « présidents ». De R. Joseph, Scherira dit seulement ואשתייר רבה יוסף גאון במתיבתא כמה שנין « R. Joseph Gaon (l'ancien président) resta seul dans l'Académie plusieurs années », et il ne mentionne pas qu'il présida l'école. R. Ina, R. Simona et R. Rabaï étaient bien les présidents des écoles de Sora et de Poumbadita, et c'est pourquoi Scherira dit où chacun d'eux a vécu. — Samuel ha-Nagid, Ibn Daud et l'anonyme dans Neubauer, *Anecdota*, II, 77, sont également sur ce point d'un avis différent de celui de Scherira et présentent les Saboraïm comme ראשי ישיבות, ce qui me semble bien invraisemblable pour les Saboraïm jusqu'en 531.

LE

TOMBEAU DE MARDOCHÉE ET D'ESTHER

Les Juifs de Hamadan (Perse) montrent avec orgueil un monument qu'ils appellent le tombeau de Mardochée et d'Esther. Nous en reproduisons ici le croquis, qui a paru déjà dans le *Jewish Chronicle* du 4 mars dernier et dont l'éditeur a bien voulu nous fournir le cliché.

Ce monument a souvent été décrit par les voyageurs. Citons seulement les relations les plus récentes. Ainsi s'exprime Flandin :

Le monument qui renferme ces précieuses reliques s'élève sur une petite place, au milieu des ruines d'un quartier abandonné aux familles israélites. Son antiquité ne paraît nullement authentique d'après son architecture. Le dôme et l'extérieur n'offrent aucune différence avec le style des sépultures musulmanes appelées Imam-Zadehs, que l'on rencontre partout en Perse. L'intérieur se divise en deux salles. La première est fort petite ; on y pénètre par une porte très basse fermée par un battant en pierre d'un seul morceau ; elle est obscure et n'est éclairée que pour les solennités, au moyen de petites lampes qu'on allume dans ces occasions. La porte qui conduit dans la seconde salle est encore plus basse que l'autre ; il faut, pour la franchir, ramper sur les genoux. De l'autre côté de cette ouverture on se trouve dans un réduit obscur que traversent quelques faibles rayons de lumière qui permettent à peine de distinguer les deux cénotaphes en bois noir sculpté, qui y sont placés l'un à côté de l'autre. Ils sont exactement semblables, quant à la forme et aux détails, mais celui d'Esther est un peu moins grand. Sur les parois des murs, blanchis avec soin, sont gravées plusieurs inscriptions en hébreu qui font remonter à onze cents ans la construction du monument actuel. Elles portent textuellement qu'il est dû à la piété des deux fils d'un certain Ismaïl[1], israélite, établi alors à Kachân[2].

Cette description s'accorde avec celle de J. Pollak, médecin du schah, qui nous apprend, en outre, que le monument a 60 pieds de haut[3]. Lui aussi dit que certaines inscriptions — la généalogie de Mardochée et d'Esther — se trouvent sur le couronnement des murs.

Lycklama a Nijeholt, qui cite la relation de Flandin, ajoute : « Sir John Malcolm reproduit la traduction qui lui avait été fournie par Sir Gore Ouseley, ancien ambassadeur britannique à la cour de Perse, de l'inscription gravée sur le dôme même, et non sur une paroi intérieure, qui donne la date de la construction du monument. La voici : « Le jeudi, quinze du mois d'Adar[4] dans l'année 4474 de la création du monde, fut finie la con-

[1] Au lieu d'Ismaïl, on verra plus loin qu'il faut lire Israël.

[2] Eugène Flandin, *Voyage en Perse*, Paris, 1851, t. I, p. 384. Flandin dit encore que « les Israélites d'Orient accourent de toutes parts en pèlerinage au pied des deux tombeaux qu'ils ont en très grande vénération. Ils viennent y célébrer, de cette manière, l'une de leurs grandes fêtes appelée *Parim* (*sic*). » Hamadan, d'après lui, compte deux cents familles israélites.

[3] *Jahrbuch für Israeliten*, de Wertheimer, nouv. série, 3e année, 1856, p. 147 et suiv. Cette note de Pollak nous a été signalée par notre excellent ami, M. Moïse Schwab, qui a publié autrefois une Bibliographie de la Perse. Nous lui devons aussi la connaissance de l'ouvrage de Lycklama dont il va être question.

[4] Lire *Eloul*.

struction de ce temple sur les tombeaux de Mardochée et d'Esther, par les mains des deux bienveillants frères Elias et Samuel, fils de feu Ismaïl de Kachân[1]. » Malcolm dit encore : « ...Les tombes, qui sont d'un bois noir, sont évidemment d'une très grande antiquité ; mais le bois n'est point altéré et les inscriptions hébraïques dont il est couvert sont encore très lisibles. Ce sont les versets suivants du livre d'Esther, avec le changement d'une seule expression : « Alors à Suse, dans le palais, il y avait un certain Juif dont le nom était Mardochée, fils de Jaïr, fils de Shemei, fils de Kish, un Benjamite. » « Car Mardochée, le Juif, était le second sous le roi Ahasuérus, et grand parmi les Juifs, et agréable à la multitude de ses frères, cherchant le bien de ses frères et parlant le langage de la paix à *toute l'Asie*... » Le terme plus général, l'*Asie*, a probablement été ajouté par la vanité de l'écrivain de l'inscription[2] ; mais il est possible que celle-ci n'ait pas été littéralement traduite[3]. »

Lycklama a Nijeholt[4] a reproduit le fac similé d'un dessin fait sur sa demande par un israélite de Hamadan. Voici, d'après ce graphique naïf, la disposition intérieure de cette construction. La porte d'entrée, placée, non au milieu, mais à gauche, donne accès à une salle extérieure. A droite se trouve la tombe d'un médecin et, à côté, un escabeau, des lampes et de l'huile. A gauche, la tombe d'un savant. Un mur, que le dessinateur déclare d'une grande beauté, sépare la partie *sacrée* de la salle extérieure. A l'extrémité occidentale, nouvelle porte, conduisant à la pièce principale. A droite, le tombeau de Mardochée, à gauche, celui d'Esther, séparés l'un de l'autre par un corridor[5] par où les pélerins font le tour des sarcophages, qu'ils embrassent avec ferveur. A gauche et à droite une salle où les gens pieux (יחידי סגולה) font des prières. Dans une niche placée dans une de ces salles, à droite, est un Rouleau de la Loi. Sous le dôme est suspendu un œuf d'autruche[6].

Les inscriptions de ces deux cénotaphes sont ainsi représentées dans ce dessin :

[1] Le cicerone qui conduisait Pollak lui dit que c'étaient deux médecins du roi, venus de Tabriz, qui ensuite se rendirent à Bagdad pour y élever un monument en l'honneur d'Ezéchiel.

[2] On verra plus loin ce qu'il faut penser de cette prétendue correction.

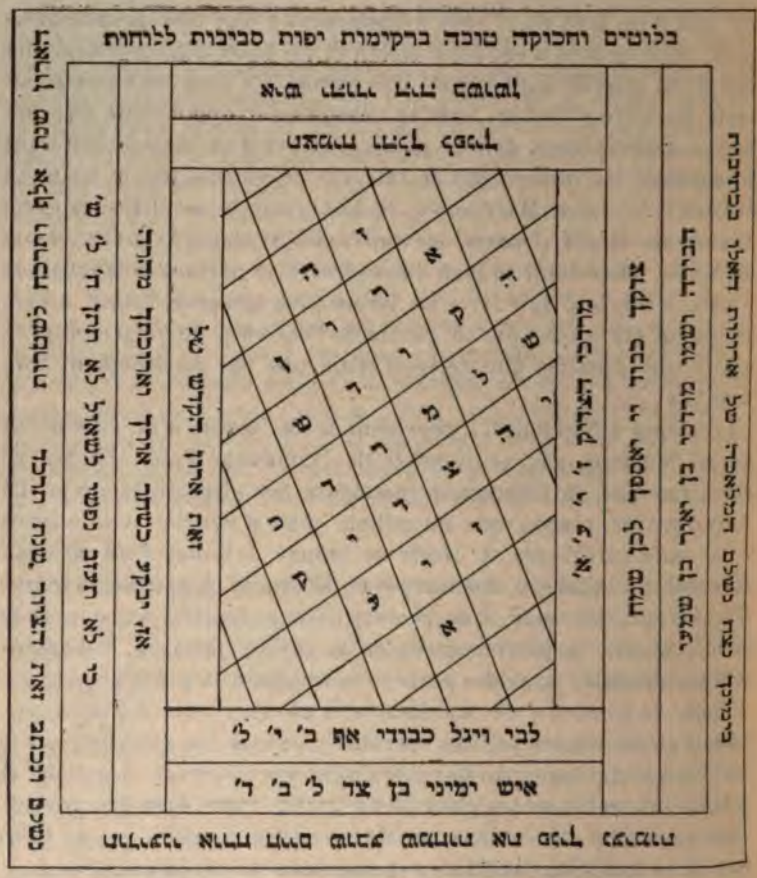
[3] John Malcolm, *Histoire de la Perse*, Paris 1821, t. I, p. 384.

[4] *Voyage en Russie, Perse et Syrie*, Amsterdam et Paris, 1872-75, t. II, p. 521.

[5] Large de deux pieds, dit Pollak.

[6] A l'imitation des tombeaux persans.

Sarcophagè de Mardochée.



Au centre : « Voici l'arche sainte de Mardochée le juste. Que son mérite nous protège ! Amen. »

Sur les deux côtés bordant à gauche et à droite ce carré : « Ceci est l'arche sainte de Mardochée le juste. Que son mérite nous protège ! Amen. »

Puis, dans les autres bandes : « Il y avait à Suse, la capitale, un Juif nommé Mardochée, fils de Yaïr, fils de Schimeï, Benjamite, fils de..... (ici cinq lettres initiales que nous ne pouvons déchiffrer). » (Esther, II, 5.)

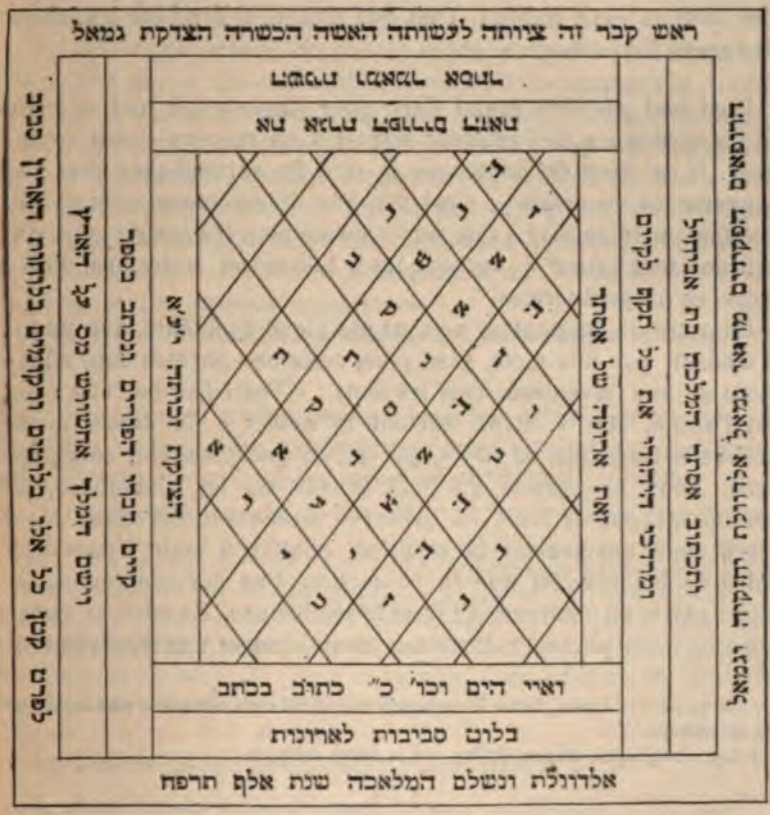
» Alors poindra comme l'aurore ta lumière et ta guérison bientôt fleurira ; ta justice marchera devant toi, et la gloire de Dieu formera ton arrière-garde. » (Isaïe, LVIII, 8.)

» C'est pourquoi mon cœur se réjouit, et ma gloire chante joyeusement, même ma chair demeure en paix, car tu n'abandonnes pas mon âme au Scheol, tu ne laisses pas celui qui est pieux envers toi voir la destruction. Tu me fais connaître le chemin de la vie ; devant ta face est satiété de joie, et à ta droite des délices éternelles. » (Psaumes, XVI, 9-11.)

« Le travail de ces arches en ce qui concerne les inscriptions en relief, la belle gravure[1] des belles arabesques tout autour de l'arche a été terminé en l'année 1628 de l'ère des Contrats » (= 1317).

« Ce dessin a été terminé et écrit l'an 624 (= 1864). »

Sarcophage d'Esther.



[1] חכוקה, lapsus pour חקוקה.

Au centre : « Voici l'arche dans laquelle est enterrée Esther la juste. Que son mérite nous protège ! Amen, ainsi soit-il, amen ! »

Dans les deux bandes contiguës au carré central, à droite et à gauche : « Ceci est l'arche d'Esther la juste. Que son mérite nous protège ! Amen. »

Autour : « Et la reine Esther, fille d'Abihaïl, et Mardochée le Juif écrivirent avec toute leur autorité pour confirmer cette seconde lettre de Pourim. » (Esther, IX, 29.)

« Et l'ordre d'Esther confirma l'institution de Pourim et cela fut écrit dans un livre. Et le roi Assuérus imposa un tribut au pays et aux îles de la mer, etc. » (*ibid.*, 31 et X, 1.)

« Tout cela écrit en lettres en relief autour des sarcophages. »

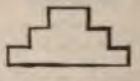
En haut : « La tête de ce tombeau a été faite sur l'ordre de la digne et pieuse Djimal, les médecins préposés Merwa-i-Djimal al-Dewlet, Ezéchias et Djimal el-Dewlet, et le travail a été fini en l'an 1688 du petit comput. Tout cela sculpté et orné sur les tables de l'arche tout autour. »

Il ne faut pas être grand clerc pour s'apercevoir tout de suite de l'inexpérience de l'amateur auquel a eu recours notre voyageur. Il est hors de doute que la face des sarcophages n'est pas couverte de ce dessin[1] ; c'est par une fiction maladroite que le dessinateur improvisé a mis sur le même plan les inscriptions qui courent tout autour du sarcophage[2]. Lui-même le déclare, d'ailleurs, en propres termes.

En outre, le dessinateur ne s'est pas piqué de fidélité, autrement il n'aurait pas mis d'*etc.* Bien plus, certaines phrases sont sûrement de son invention. Tels les mots : « Voici l'arche, etc. Ceci est l'arche, etc. ». Ainsi surtout la note : « Ce dessin a été achevé et tracé (*sic*) en 624 », qui est, en quelque sorte, sa signature. Pour les versets qui sont gravés sur les cénotaphes, sa connaissance de la Bible l'a préservé de toute incorrection. Mais a-t-il copié exactement la mention relative à cette femme aux soins de laquelle est due la confection d'un des cénotaphes ou d'une partie du monument? Il ne le semble pas. En effet, la construction de la phrase indique incontestablement une transcription

[1] Ce qui, sur le dessin, forme le rectangle central est certainement le plat supérieur du sarcophage.

[2] Les sarcophages, d'après Pollak, ont la forme suivante :



Les inscriptions courent sur les trois parois.

fautive : il manque une copule entre le nom de la femme et celui des frères ; cette femme s'appelle *Djimal*, terme que nous retrouvons plus loin dans le composé *Djimal-el-Dewlet* « beauté de l'empire » ; des frères dont il est question ensuite l'un est dit fils de Djimal el-Dewlet, l'autre n'a qu'un prénom et le troisième s'appelle justement Djimal el-Dewlet. Quant aux dates, on ne voit pas où les a trouvées le dessinateur. Celle du cénotaphe de Mardochée serait l'année 1628 de l'ère des Séleucides (= 1317), celle du tombeau d'Esther l'an 1688 (= 1377).

D'après Lycklama, « les bandes extrêmes qui forment l'encadrement du tout, ne contiennent que des mentions modernes ayant trait à la confection du dessin et faisant connaître que le travail des inscriptions anciennes de ces tombeaux a été achevé en caractères incrustés (lisez : en relief) et en belle gravure ornée autour des dalles de la tombe (celle de Mardochée), l'an 1688 de l'ère des contrats ».

S'il fallait une preuve du peu de confiance que doivent inspirer ces copies dues à des Orientaux, il suffirait de comparer le dessin fait par cet amateur avec ceux que M. Morris Cohen, de Bagdad, a apportés à notre excellent confrère M. Israël Abrahams. Le savant et aimable directeur du *Jewish Quarterly Review* a pris ces dessins pour fondement d'un article qu'il a fait paraître dans le *Jewish Chronicle*[1]. Avec une obligeance qui nous a beaucoup touché, il nous a remis ces deux graphiques. Nous en reproduisons les parties les plus importantes.

A la partie supérieure au-dessus des sarcophages se lisent ces mots :

ראש זה המערה צוותה לעשות האשה הכשרה הצדקת מרת גְמאל
סאתם והאחים הפקידים והחכמים גמאל אל דולת יחזקיא וגמאל אל
דולת ישועה וימואל ת"נ"צ"ב"ה נשלם מלאכת הארון על ידי הצדיק
והעניו כהר' אבושמס בכה' אוהד ז"ל שנת ד' אלפים ותריח ליצירה.

« La tête de cette caverne a été faite sur l'ordre de la digne et pieuse dame Djimal Sâtim et des frères, les préposés et sages Djimal el-Dewlet, Ezéchias et Djimal el-Dewlet, Jésua et Yemouel, que leur âme soit liée dans le faisceau de la vie. Le travail de l'arche a été terminé par les soins du pieux et humble Abou-Schams, fils d'Ohad, en l'année 4618 de la création (= 858). »

Sur l'autre copie l'inscription est ainsi conçue :

ראש זה המערה צוותה לעשות האשה הכשרה הצדקת מרת גְמאל

[1] Numéro du 4 mars dernier.

סאתם והאחים הפקידים הרופאי׳ גמאל אל דוולת ויחזקיא וישועה תנצבה, נשלם מלכת עשית הארון על ידי אבושם בן אוהד בשנת אלף תריה.

« La tête de cette caverne a été faite sur l'ordre de la digne et pieuse dame Djimal Sâtim et des frères les préposé-médecins Djimal el-Dewlet et Ezéchias, et Jésua. Que leur âme soit liée dans le faisceau de la vie ! L'œuvre de la confection de l'arche a été achevée par les soins d'Abouscham, fils d'Ohad, en l'année 1618. »

Les variantes ne sont pas peu nombreuses. L'arche, c'est-à-dire le cénotaphe, s'est transformée en caverne. Le nom de la femme s'est enrichi d'un mot, סאתם « Sâtim ». La copule, qui manque dans le dessin de Lycklama, n'est pas omise. Par contre, le nom de Merwa a disparu. Il est vrai qu'à la fin, apparaissent deux noms nouveaux : Jésua et Yemouël. Dans l'autre copie, ce dernier mot manque.

A la suite de cette inscription en vient une nouvelle dont il n'a pas été fait mention jusqu'ici. Elle porte que la confection du cénotaphe est due à Abou-Schams, fils d'Ohad (Abou-Scham dans l'autre copie) et que ce travail a été achevé en l'an 4618 de la création (= 858), ou, d'après l'autre copie, en 1618, sans doute de l'ère des Séleucides (= 1307).

Pour ce qui est des inscriptions sculptées sur le tombeau, s'il fallait s'en rapporter à ces deux copies, elles seraient beaucoup moins longues que celles dont nous avons déjà parlé.

Sur le sarcophage de Mardochée on lirait d'après l'une de ces reproductions :

ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור ועטרת זהב גדו״ל ת״ו ב״ו (גדולה ותכריך ברץ וארגמן) (Esther, VIII, 15), אז יבקע כשחר אורך וארוכתך מהרה תצמיח (Isaïe, LVIII, 8).

D'après l'autre, le verset d'Esther s'arrête à זהב, mais le texte d'Isaïe continue :

והלך לפניך צדקך וכבוד ה׳ יאספך.

Inscriptions du sarcophage d'Esther d'après la première copie :

ותכתב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תקף לקיים, לכן שמח לבי ויגל כבודי אף בשרי ישכן לבטח כי לא תעזב נפשי לשאול.

Hors texte, le verset :

איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני.

Sur les parois de la salle figure la généalogie de Mardochée :

איש יאודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן שמידע בן בענה בן מוצא בן אילא בן מיכה בן מפיבושת בן שאול בן קיש בן אביאל בן צור בן בכורת בן אפיה בן שחרים בן עזיא בן שישק בן מיכאל בן אליאל בן עמיהוד בן שפטיא בן פתואל בן פיתון בן מליך בן ירובעל בן ירוחם בן חנינא בן זבדי בן אלפעל בן שמרי בן זבדיא בן שחוחה בן בלע בן בנימין זיע"א.

Enfin, l'auteur de ce déchiffrement a transcrit l'inscription dont Malcolm donne la traduction. Elle est ainsi conçue :

בחמשי בשבת טו' לחודש אלול שנת ד' אלפים ותע"ד ליצירה נשלם תיקון הליבון של ציון אדוננו מרדכי ואסתר הצ' וכל סדר היוחסין מאיש יאודי עד בנימין הצ' ע"י האחים הנעימים כה"ר שמואל ואליהו תנצב"ה.

Le jeudi 15 Eloul de l'année 4474 de la création fut terminée l'opération du blanchiement du monument de notre maître Mardochée et d'Esther la pieuse et toute la généalogie depuis : « Un Juif » jusqu'à « Benjamin le juste » par les soins des frères Samuel et Elie.

L'autre copie porte : « ... par les soins d'Elie et de Samuel, fils d'Israël Kaschi ». Il y est dit également que cette inscription se trouvait sur une pierre d'agathe (ישם). Il paraît qu'elle a disparu.

Vraisemblablement, au lieu de 4474 (= 714), il faut lire 5474 (= 1714). En effet, d'après une autre inscription sur marbre, la construction de la cour extérieure fut faite en 5497 (= 1737) par les soins de Schalom et de Sara, sa femme. Ces divers travaux ont été faits probablement dans le même temps.

D'après sir Robert Ker Porter [1], les inscriptions, qui lui furent déchiffrées par un certain Sedak Beg, seraient ainsi conçues :

שני אחים תיקנו את הציון של מרדכי הצדיק ואסתר המלכה והם אליה ושמואל בני ישראל שנת ד' ת"ע"ד.

וגם תיקן גדול הרופא את קבורת מרדכי ואסתר בשנת אתרי"ח בשנת החורבן והם החשבון קלב שנים מיוסד שנתבקשו בישיבה של מעלה שנת אלפים קע שנים.

« Deux frères ont édifié le monument de Mardochée le juste et d'Esther la reine, Elie et Samuel, fils d'Israël, l'an 4674.

Pareillement le grand médecin a édifié le monument de Mardochée et d'Esther en 1618 après la destruction du temple, ce qui fait 132 ans depuis la construction, et 2370 après leur mort. »

[1] *Travels in Georgia, Persia, Armenia...* (Londres, 1822), t. II, p. 114. C'est M. Elkan Adler qui m'a signalé cet ouvrage.

Ce Sedak Beg a simplement écrit le résultat de son travail, et c'est la rédaction de ses notes que le voyageur a prise pour la copie des inscriptions. Croyant que l'année 1618 était celle de l'ère de la destruction du temple (= 1688), Sedak Beg a eu soin d'ajouter qu'il y avait, par conséquent 132 ans depuis l'érection du monument (soit 1818, date du voyage de Porter). Le compte des 2,170 ans écoulés depuis la mort de Mardochée et d'Esther, est fait d'après la tradition rabbinique [1].

Le déchiffrement du Dr Pollak mérite plus de confiance. D'après lui, sur le sarcophage de Mardochée se trouvent Isaïe, LVIII, 8; sur le côté de devant Esther, II, 5, et autour Ps. XVI, 9-11. Sur celle d'Esther, Esther, IX, 32; X, 1; IX, 29. Sur le côté de devant :

ראש זה הקבר צותה לעשותו האשה הכשרה הצדקת גמאל סתאם
האהה (sic) החכמים הפקידים הרופאים מרואי גמאל אלדוולת יחזקיה
וגמאל אלדוולת ישועה ימואל שנת אתרכא·

M. Pollak traduit ainsi ces mots : « So hat es angeordnet die fromme Frau al Dschamal Satam den gelehrten Brüdern den Merœ Dschamnal al Dawalat Jechiskia und Dschamnal al Dawalat Josia Jemuel im Jahre 1621. »

M. Pollak ne parle pas de l'autre inscription.

Pour débrouiller cet écheveau de renseignements contradictoires ou, tout au moins, divergents, il faudrait, à défaut d'une vue du monument, un estampage des inscriptions. Une bonne fortune nous a mis entre les mains ce moyen de contrôle. Un Israélite de Perse, de passage à Paris, a fait présent, il y a quelques années, à M. le Grand Rabbin Zadoc Kahn d'un calque des principales lignes sculptées sur les deux cénotaphes. On l'a obtenu en recouvrant d'encre les lettres en relief des sarcophages et en appliquant dessus fortement des bandes de papier. C'est donc, en réalité, un véritable estampage, qui mérite toute confiance. Ce secours va nous permettre de rectifier tout d'abord les lectures tant soit peu fantaisistes dont l'incohérence nous avait arrêté.

Les versets qui ornent les cénotaphes sont les suivants :

[1] Une des copies de M. Morris Cohen porte les notices suivantes : « Mardochée est né en l'an 3289 de la création du monde. Il avait 15 ans de plus qu'Esther. Il naquit 34 ans avant la destruction du premier temple et vécut 434 ans. Esther est née 29 ans avant la destruction du premier temple et vécut 429 ans. »

A

Sarcophage de Mardochée.

איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן
קיש איש ימיני
כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים ורצוי לרב
אחיו דרש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו

« Il y avait à Suse, la capitale, un Juif nommé Mardochée, fils de Yaïr, fils de Schimeï, fils de Kisch, le Benjamite (Esther, II, 5).

Car le Juif Mardochée était le second du roi Assuérus et grand parmi les Juifs et bien vu de la multitude de ses frères, recherchant le bien de son peuple, et parlant pour la paix de toute sa race (*Ibid.*, 3) [1]. »

Les caractères de cette inscription, hauts de six centimètres, sont ornés de volutes gracieuses.

De même style sont les caractères (trente-sept millimètres de hauteur) de l'inscription suivante :

לכן שמח לבי ויגל כבודי אף בשרי ישכן לבטח כי לא תעזב נפשי
לשאול לא תתן חסידך לראות שחת תודיענו ארח חיים שבע שמחות
את פניך נעימות בימינך נצח

Ce sont les versets 9-11 du Ps., XVI, que nous jugeons inutile de traduire à nouveau.

B

Sarcophage d'Esther.

ותכתב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תקף לקים
את אגרת הפרים הזאת השנית
ומאמר אסתר קים דברי הפרים האלה ונכתב בספר
וישם המלך אחשורש מס על הארץ ואיי הים

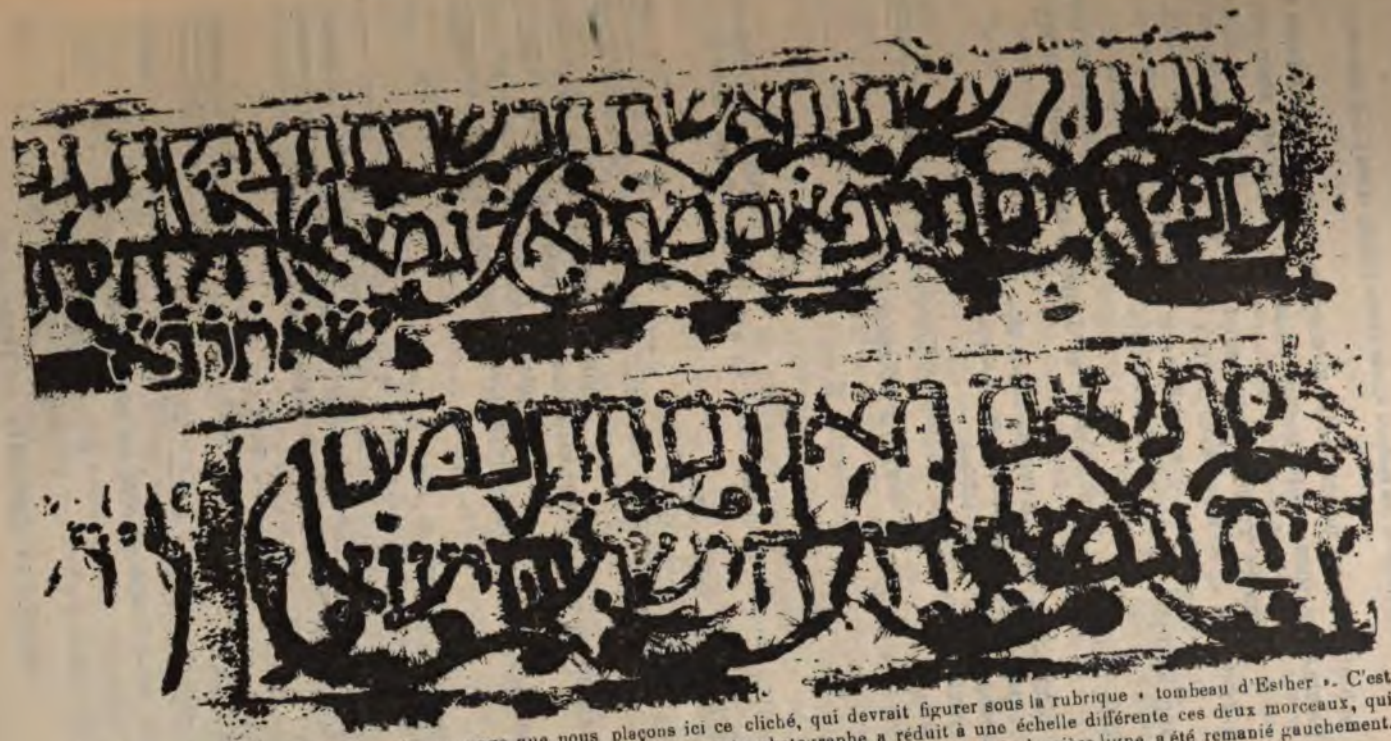
Ce sont les versets d'Esther, IX, 29 et 32, et X, 1, que nous avons déjà traduits plus haut.

Les caractères sont plus épais que ceux du cénotaphe de Mardochée et cependant ils sont moins grands (5 cent. 1/2 de haut).

Mêmes versets du Psaume, XVI, en caractères de 28 millimètres, de même style que ceux des phrases d'Esther, IX, 29 et 32.

Les deux pièces qui offrent le plus d'intérêt sont assurément les suivantes dont nous publions la reproduction photographique.

[1] Il se peut que d'autres versets soient encore sculptés sur le cénotaphe.



1 C'est pour les nécessités de la mise en page que nous plaçons ici ce cliché, qui devrait figurer sous la rubrique « tombeau d'Esther ». C'est pour le même motif que nous avons coupé en deux l'inscription, et que le photographe a réduit à une échelle différente ces deux morceaux, qui doivent être mis bout à bout. A cause de l'empâtement produit par les bavures de l'estampage, le cliché, à la dernière ligne, a été remanié gauchement.

A

Sarcophage de Mardochée.

זה ראש הקבר צוה לעשות העניו מר אבושמש בן[אוהד [הרופא
זצ"ל בש' אתרוח

« Cette tête du tombeau a été faite sur l'ordre de l'humble Abou-Schams, fils d'Ohad, le médecin, que le souvenir du juste soit une bénédiction, l'an 1618 (= 1307 de l'ère chrétienne). »

Peut-être אוהד doit-il se lire *Ohad*, nom d'un fils de Siméon (Gen., XLVI, 10), ou Ehud, nom d'un juge. Mais il est plus probable que c'est un mot arabe. Si c'était אוחד, le nom signifierait « l'unique, l'incomparable ».

Tous ceux qui parlent de cette inscription la placent sur le cénotaphe de Mardochée. Mais les caractères sont du même style que ceux du sarcophage d'Esther.

B

Sarcophage d'Esther.

צותה לעשתו האשה הכשרה הצדקת גמאל סתר אם האחים החכמים
הפקידים הרופאים מרוא ן' גמאל אלדולה יחזקיה ן' גמאל אלדולה
ישעה יעואל שאתרכא

« Fait sur l'ordre de la digne et pieuse Djimal..., mère des frères, savants, préposés, médecins, Merwa ibn Djimâl al-Daulah et Ezéchias ibn Djimâl al-Daulah...., l'an 1621 [de l'ère des Séleucides] (= 1310 de l'ère chrétienne). »

Nous attribuons cette inscription au cénotaphe d'Esther, pour nous conformer aux descriptions de Pollak et de Lycklama, mais la forme des caractères ferait plutôt croire qu'elle appartient à celui de Mardochée.

Manque-t-il les mots זה ראש הקבר « Cette tête du tombeau », ainsi que l'affirment les diverses reproductions que nous avons citées plus haut? C'est vraisemblable. Ces mots se trouvaient,

dans ce cas, au-dessus et non à côté de notre cartouche, et c'est par inadvertance qu'ils auraient été oubliés par l'auteur de notre décalque.

Quel sens faut-il attribuer à ce terme de « tête du tombeau »? Il y a tout lieu de croire qu'il désigne le cénotaphe placé au-dessus du tombeau lui-même.

L'א du nom de la femme a la forme de la ligature אל et la lettre précédente peut être un מ; on a ainsi גמאל, c'est la lecture adoptée par plusieurs de nos devanciers; — ensuite vient un mot סתר ou סתי dont nous ne parvenons pas à découvrir le sens. En découvrirait-on un qu'il serait difficile de concevoir un composé de cette nature גמאל סתי. גמאל est un nom abstrait arabe qui signifie *beauté* — nous le rencontrerons deux fois à la ligne suivante —; ce mot doit être déterminé par un substantif précédé de l'article אל, comme dans גמאל אלדולה « beauté de l'empire ». Or, tel n'est pas le cas ici.

A notre avis, le lapicide a commis ici une faute et a mal interprété גב' אסתר « dame Esther » qu'il avait sous les yeux. Nous dirons tout à l'heure à la faveur de quelles circonstances cette confusion a pu se produire.

Quant à notre lecture des noms des fils de cette femme, elle prête à des objections sérieuses. Le mot מרוא est-il l'abréviation de Merwan, ou le ן final s'est-il confondu avec celui qui, pour nous, représente le mot *Ibn* qui suit? Le trait que nous lisons ainsi, et qui a été pris pour un *yod*, n'a pas la forme ordinaire de cette lettre parce qu'il se raccroche à une volute. Celui que nous lisons ainsi plus loin ressemble plutôt à un *waw*; mais dans les versets qui accompagnent cette inscription le *noun* final est *toujours* ainsi écourté. Ainsi seulement se comprend la répétition des mots « Djimal al-Daulah » qui suivent immédiatement après le nom d'Ezéchias. Merwa et Ezéchias étant frères, il est tout naturel qu'ils soient fils du même père.

Les deux groupes de lettres que nous avons laissés sans traduction sont probablement des eulogies. Malheureusement nous n'avons pu en trouver l'explication. Aucun des auteurs, en particulier Zunz, qui ont dressé les listes des formules consacrées ne connaissent celle-là. Aussi ignorons-nous si elles appellent la protection de Dieu sur des vivants ou sur des morts.

Mais à dire vrai, nous sommes peu certain de notre déchiffrement, et pour les raisons suivantes : 1° le trait qui suit מרוא et qui est surmonté d'un point peut difficilement être identifié, 2° l'absence de copule entre ce premier nom et יחזקיה serait inexplicable; 3° ישראל est un nom propre qu'on rencontre dans la

Bible ; dans ce cas ישעה (et non ישועה qu'on serait tenté de lire) serait lui aussi un nom propre, peut-être ישעיה « Isaie ». Seulement si l'on se contente de lire les noms des *frères* tels qu'ils sont énumérés, on obtient une phrase incompréhensible : « ... Djimâl al-Daulah, Ezéchias *et* Djimâl al-Daulah, Isaïe, Yeouel ». La seule conjonction qui y figure ne se trouve pas à la place où on l'attendrait, et la répétition de Djimal al-Daulah offre une énigme.

Ici encore, comme dans la ligne précédente, il faut supposer que le sculpteur a mal reproduit le texte qu'il avait sous les yeux[1].

Maintenant quel était ce texte ?

Peut-être simplement la *copie* des inscriptions primitives, car tout semble indiquer que celles de l'encadrement inférieur remplacent une ligne qui avait disparu. C'est ainsi que se comprennent les notes qui, d'après l'auteur du dessin reproduit par Lycklama, accompagnaient cette inscription. Le Dr Pollak s'arrête, lui, aussi, sur ces additions et en conclut que cette ligne n'est qu'une restauration.

Ces résultats s'accordent avec les renseignements donnés à Porter. Le monument aurait été détruit par Tamerlan (1370-1400) et il ne serait resté que les sarcophages. Lors, donc, de la restauration de cette construction, on confectionna un nouvel encadrement des cénotaphes et on y recopia, mais avec des erreurs, le texte primitif.

Mais quant à l'authenticité des dates, le doute n'est pas permis ; elles ne sauraient être fictives.

Quoi qu'il en soit de ces points de détail, il ressort avec évidence de ces deux inscriptions que les deux cénotaphes ont été effectués au commencement du XIVe siècle.

Un autre fait en résulte, si notre conjecture est exacte, c'est la coïncidence du nom de l'auteur d'un de ces monuments — Esther — avec celui de la princesse juive à laquelle, d'après la tradition des Juifs de Hamadan, serait dédié l'un des cénotaphes. Est-ce une simple coïncidence ? Personne ne le croira.

Enfin, il faut s'arrêter sur le nom Djimal al-Daulah « beauté de l'empire ». Il évoque invinciblement le souvenir du fameux ministre d'Argoun Khan, Sa'ad al-Daulah.

On connaît l'histoire de ce ministre dont le nom, à ce que nous a rapporté M. Elkan Adler, est encore aujourd'hui populaire en Perse. Il commença par être l'un des médecins d'Argoun, tout en demeurant à Bagdad. Ses confrères s'étant plaints de ce qu'il né-

[1] C'est ainsi qu'au lieu de רחזקיה, il faut peut-être lire רחזקיה.

gligeait son service tout en participant aux libéralités royales, il fut appelé à la cour, et ce fut l'origine de sa fortune. Spirituel, adroit, instruit, connaissant à la fois la langue des Turcs et celle des Mongols, il sut rapidement se pousser en avant. Ayant la chance de guérir le Khan d'une indisposition, il entra dans ses bonnes grâces. En causant avec son maître, il parla des dilapidations commises par les intendants du pays de Bagdad. Argoun, pour mettre à l'épreuve ses services, l'envoya percevoir les revenus de cette province et examiner les registres des comptables. Le succès de sa mission dépassa les espérances du roi. Le médecin juif sut recouvrer d'anciens arriérés, percevoir les impôts nouvellement échus et revint chargé d'une somme considérable. Il n'en fallut pas plus pour le faire nommer contrôleur des revenus du fisc dans le gouvernement de Bagdad. Le roi lui présenta de sa main une coupe de vin, ce qui était une faveur insigne, et le fit revêtir d'une robe d'honneur (1287). Il continua avec le même succès à remplir les caisses du trésor royal et bientôt, en 1288, le roi, sur le rapport d'un de ses officiers généraux, lui confia le département des finances de tout l'empire. Il devint rapidement tout puissant, et toutes les affaires durent passer par ses mains.

Argoun n'était pas un khan ordinaire : il avait l'esprit large, témoin les relations qu'il noua avec le pape Nicolas IV [1]. Il permit à son ministre de prendre pour agents du fisc des chrétiens et des juifs, mesure qui devait éveiller les haines des Musulmans. Aussi n'y eut-il pas de crimes qu'on n'imputât à ce ministre insolent. On prétendit qu'il voulait persuader à Argoun de fonder une nouvelle religion par le glaive, qu'il avait arrêté le projet de convertir la Caaba en temple d'idoles et d'obliger les Musulmans à se faire païens ; on ajoutait même qu'il se préparait à faire une expédition contre la Mecque. Il avait envoyé de ses coreligionnaires, avec une liste de suspects, dans le Khorassan et le gouvernement de Schiraz, pour mettre à mort les notables les plus honorables et même les chefs de la religion. Tous les actes tyranniques, les nombreuses exécutions que le caractère sanguinaire du roi lui inspirait, étaient l'œuvre du ministre tout-puissant et hérétique. Les haines particulières des seigneurs à qui il avait fait rendre gorge soufflaient sur le mécontentement des seigneurs, jaloux des faveurs obtenues par l'intrus.

[1] C'est probablement à tort que Graetz suppose que Sa'ad al-Daulah lui inspira cette détermination, car déjà à la date du 10 avril 1288, le pape envoyait au Khan une lettre, alors que Sa'ad al-Daulah n'avait pas encore reçu le titre de ministre. — C'est également Argoun qui envoya une lettre à Philippe-le-Bel, lettre qui s'est conservée.

Peut-être Sa'ad al-Daulah ne sut-il pas assez tenir compte des préjugés en éveil. Il associa à sa fortune les membres de sa famille ; il donna la ferme des revenus du fisc à ses frères Fakhr-al-Daulah et Emm al-Daulah, à son parent Schams al-Daulah, à son cousin Abou-Mansour, le médecin, et à Lebid, fils d'Abi-Rabbi. Il réunit autour de lui des savants, et des littérateurs, qu'il encouragea dans leurs travaux ; aussi composa-t-on à sa louange un grand nombre de pièces en vers et en prose. Une partie de ces éloges fut même recueillie dans un volume auquel on attacha son nom. A en croire le continuateur de Bar Hebræus, « de toutes les parties de la terre, accouraient vers lui nombre de Juifs qui disaient tous que c'était pour leur salut et pour être glorifié par son peuple, que Dieu avait enfin donné cet homme aux Hébreux ».

La haine qui l'enveloppait allait bientôt pouvoir se satisfaire. Le roi fut frappé d'une attaque de paralysie. Sa'ad al-Daulah fit tous ses efforts pour le guérir, sachant que la fin de son maître serait son arrêt de mort. Un mois après, Argoun rendait l'âme. Aussitôt ses ennemis « rugirent contre lui » et le firent périr (29 février 1291). « Ensuite ils envoyèrent des exprès dans toutes les provinces pour faire arrêter ses frères et ses proches, qui furent jetés dans les fers et privés de tous leurs biens ; on enleva leurs fils, leurs filles, leurs serviteurs et tout ce qu'ils possédaient. Il est impossible de décrire la persécution qui éclata à cette époque sur la nation juive. » Mais dès que le nouveau khan, Gaikhatoun, fut sur le trône (22 juillet 1291), il fit arrêter les seigneurs qui avaient commis ce crime.

Or, d'après le chroniqueur qui nous rapporte ces événements et qui en fut contemporain, Abd- Oullah, fils de Fazel-oullah [1], c'est le ministre juif qui prit, pour la première fois, à l'instar des princes de la dynastie des Pouyides, un surnom se terminant par *Daulah*. C'est à son imitation, sans doute, que ses frères et proches se choisirent des surnoms analogues : Fakhr al-Daulah, Emm al-Daulah, Schams al-Daulah. On peut donc supposer, avec grande apparence de raison, que Djimâl al-Daulah était un parent du célèbre intendant des finances [2].

Qu'on relise maintenant les versets qui entourent la tombe du mystérieux Mardochée : ne sera-t-on pas surpris d'y voir relevé que Mardochée était le *second du roi et qu'il fit du bien à son*

[1] Le célèbre auteur du *Kitab Tadjziyet ul-Emssar we Tezdjiyet ul-A'ssar*, plus connu sous le titre de *Vassaf-ul-Hazret*.

[2] Voir, sur toute cette histoire, d'Ohsson, *Histoires des Mongols*, t. IV.

peuple. Ces traits ne s'appliquent-ils pas exactement à Sa'ad-al-Daulah [1] ?

Par une coïncidence curieuse, d'après une conjecture de Graetz [2], le nom hébreu de Sa'ad-al-Daulah aurait été précisément *Mardochée*. Un manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne a conservé le fragment d'une poésie arabe, composée en l'honneur d'un Mardochée, qui ressemble trait pour trait à Sa'ad al-Daulah. C'est un ministre, parti de très bas, qui a gagné la faveur de son maître; des poètes lui ont dédié leurs chants et l'ont célébré à l'envi ; il a étendu sa protection sur ses frères; de son temps, Dieu a rendu à son peuple sa puissance.

Le Juif de Perse à qui est dû le sarcophage de Mardochée, que ce soit Abou-Schams ou la mère des Djimal-al-Daulah, aurait donc voulu élever un monument commémoratif à la mémoire du bienfaiteur de ses frères.

Les restes du ministre d'Argoun furent-ils transportés et inhumés en ce lieu? C'est ce que nous ignorons. Sa'ad al-Daulah a dû trouver la mort à Tabriz, séjour ordinaire de la cour, à une assez grande distance de Hamadan.

Au cas où ce serait la mère des médecins-fonctionnaires de la famille de Djimal al-Daulah qui aurait fait élever ce sarcophage, on s'expliquerait mieux encore cet acte de piété : elle aura voulu payer sa dette de reconnaissance au protecteur des siens.

Ainsi, si les Juifs de Hamadan sont victimes d'une pieuse confusion, en vénérant ce tombeau comme celui du personnage biblique, leurs respects ne sont pas voués cependant à une chimère, ils vont à la mémoire d'un homme qui, dans l'histoire de la Perse du moyen âge, a joué pour les Juifs le rôle le plus éclatant et dont la fortune a le mieux rappelé celle du ministre juif d'Assuérus.

Mais que vient faire l'autre sarcophage à côté de celui de Mardochée [3]? Est-ce celui de cette femme, nommée Esther, qu'elle aurait commandé de son vivant? Et, dans ce cas, pourquoi a-t-on gravé sur le monument justement tels ou tels détails relatifs à la reine Esther, en particulier qu'elle envoya des lettres pour prescrire la célébration de la fête de Pourim et que le roi décréta des impôts sur tous les peuples de son empire? Autant de questions

[1] Si le verset Esther, VIII, 15, qui parle des vêtements royaux que reçut Mardochée, figurait réellement, sur le cénotaphe, ce serait une allusion à la robe d'honneur dont Argoun fit revêtir son ministre.

[2] A laquelle s'est rallié Gustav Weill, l'auteur de l'*Histoire des Kalifes*. Voir *Geschichte der Juden*, t. VII, note.

[3] Remarquer que celui-ci, à dessein sans doute, a été fait moins grand que l'autre.

que nous n'osons même pas essayer de résoudre, quoique beaucoup d'explications nous viennent à l'esprit.

Nous avons été frappé de la coïncidence entre le nom du personnage auquel est consacré l'un des sarcophages de Hamadan et celui du fameux ministre juif; notre étonnement est devenu plus vif en observant que le monument commémoratif a été érigé peu d'années après la mort de Sa'ad al-Daulah [1]; enfin, par une rencontre surprenante, il se trouve que ce nom de al-Daulah figure sur le monument. Ce sont ces coïncidences que nous avons simplement voulu signaler, sans nous dissimuler les nombreuses objections que soulève notre hypothèse. — Nous serions heureux si notre essai — malheureux — servait au moins à provoquer des recherches plus approfondies et mieux orientées.

ISRAEL LÉVI.

[1] Chose plus curieuse encore, la date de l'inscription que nous avons lue 1621 est plutôt 1603, car la lettre prise pour un *kaph* a la forme d'un *bèt*. Il est vrai que le lapicide aurait dû écrire אתרג, mais peut-être a-t-il voulu éviter le mot אתרג « cédrat ». Dans ce cas, le sarcophage aurait été confectionné en 1292, juste l'année de la mort de Sa'ad al-Daulah! (Dans l'hypothèse que cette inscription se rapporte au tombeau de Mardochée).

LA LUTTE DE R. NAFTALI COHEN

CONTRE HAYYOUN

Pendant l'automne de l'an 1711, le ghetto de Prague fut le théâtre d'une lutte décisive entre deux hommes que la destinée avait amenés là de contrées lointaines pour les mettre en présence. R. Naftali Cohen était déjà, en arrivant à Prague, un vieillard fatigué et ayant besoin de repos. S'élevant de degré en degré, il avait été promu successivement du poste rabbinique d'Ostrogh à celui de Posen, et de là au siège de Francfort-sur-le-Mein [1]. Dans la nuit du 14 janvier 1711, un incendie qui éclata dans sa maison lui fit perdre à la fois son repos et son honneur, le dépouillant du même coup de sa fortune et de tout ce qui constituait le bonheur de sa vie [2]. On l'avait mis en arrestation, bien à tort d'ailleurs, car son innocence était évidente, mais le séjour de la communauté lui était devenu impossible. Il portait comme un stigmate indélébile le nom odieux d'incendiaire. Dans sa détresse, il avait porté ses regards vers le berceau de ses ancêtres, pour y chercher du secours. Il s'était senti attiré vers Prague, la cité où s'étaient développées les branches de son arbre généalogique [3]. Là, le grand génie tutélaire de sa race, le vénéré R. Loeb, vivait encore dans la mémoire de tous et comptait de nombreux descendants. Résidence

[1] Perles, *Geschichte der Juden in Posen*, p. 79 ; M. Horovitz, *Frankfurter Rabbiner*, II, 60 et suiv.

[2] Kaufmann, *Urkundliches*, p. 67-71.

[3] Voir l'arbre généalogique dressé par R. Méïr Perles pour le frère de Naftali, R. Jesaia de Brody, מגלת יוחסין, éd. Varsovie, p. 33, et ma note dans les *Familien Prags* de S. Hock, p. 188, note 2. La date indiquée par Perles, qui devait se trouver sur le magnifique rideau de sanctuaire dont Liebermann Chalfan a fait don à la Altneusynagoge, dans les mots זכר עשה, doit être rectifiée d'après l'inscription elle-même en זכר עשה. Celle-ci est conçue en ces termes : יהודה בן הר"ר יצחק ז"ל נקרא ליברמן חלפן וזוגתו שרה בת הר"ר יצחק זכר עשה לפק.

de sa nombreuse parenté et patrie de ses plus proches, Prague était pour lui un refuge tout indiqué, le port unique qui lui offrît un asile sûr. C'était le lieu d'origine de son grand-père, le rabbin de Lublin, dont il portait le nom, ainsi que de sa grand'mère, la fille du très estimé chef du rabbinat de Prague, R. Iesaya Liebermann ou Lieberles. Là, vivait sa tante Vögelé[1], l'épouse de Feiwel Bunzlau, un des rabbins de Prague, la sœur de son père R. Isak, qui, comme le grand-père, fut rabbin de Lublin. Mais ce qui le détermina surtout à se tourner vers la capitale de la Bohême, c'était le voisinage de ses fils, dont quatre occupaient en même temps d'importants postes rabbiniques en Moravie[2]. Pinchas Isaac occupait le rabbinat de Kremsier, Jacob Mardochée celui d'Ungarisch Brod[3], Schealtiel celui de Prossnitz et Azriel celui de Gewitsch. Sorti sain et sauf des tribulations de la guerre et des persécutions des hommes, ayant eu à lutter contre le feu et contre le fléau plus terrible encore de la calomnie, il espérait pouvoir se reposer enfin[4] dans cet asile, heureux de préparer là un nouveau foyer à sa chère épouse Esther Schöndel et à ses petits-enfants, sans doute les enfants de sa fille Kéla, morte prématurément, ainsi qu'à leur père Juda Loeb[5], fils de R. Gabriel Eskeles. Là, dans le voisinage des siens, il espérait oublier, sans en garder le moindre ressentiment, les horreurs dont il avait souffert[6].

Mais la coupe de ses souffrances n'était pas encore pleine. La goutte d'amertume qui vient des peines qu'on se prépare à soi-même ne devait pas y manquer. De la résidence habituelle des cabbalistes, de Safed, en Terre Sainte, un homme avait entrepris des voyages à travers l'Europe, dont la vie, malgré son âge avancé, ne devait pas finir sans qu'il eût mis en ébullition les plus paisibles communautés et semé la discorde et la haine partout où il passait.

[1] Hock, *ibid.*, 178, et ma note *ibid.*, note 1.

[2] Cf. le testament de R. Naftali, vers la fin, et Brann dans la *Jubelschrift* de Graetz, p. 233, note 6.

[3] Cf. Kaufmann, *Monatsschrift*, XLI, 362.

[4] R. Naftali ne pouvait avoir à ce moment-là plus de soixante-deux ans, son grand-père, dont il portait le nom, étant mort le 21 septembre 1648. Voir Josef Cohn-Zedek, דור ישרים (dans הגורן, I, éd. S. A. Horodezky), p. 13, note 18.

[5] Cf. le Testament, vers la fin, et Dembitzer, כלילת יופי, II, ס"ט.

[6] Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, II, 113, répète des dires sans fondement quand il écrit : « Mais R. Naftali, aussitôt qu'il eut échappé à son emprisonnement, se hâta de partir et de se rendre à Prague, où il vécut dans le silence et pour ainsi dire en cachette pendant un certain temps et où il fut entretenu par Oppenheimer de Vienne et d'autres riches Juifs de Prague. » Cependant c'est de cette déclaration que s'est inspiré Graetz, *Geschichte*, X, 82, en rapportant que R. Naftali s'est rendu à Prague pour se placer sous la protection de D. Oppenheim. Brann aussi répète, *ibid.*, 232, qu'après une longue détention, il se fixa à Prague auprès de R. David Oppenheim.

R. Naftali Cohen était à peine fixé dans le Ghetto de Prague que le malheur vint le visiter sous les traits de la mystérieuse et, en apparence, si majestueuse personnalité de Nehémia Hayyoun, le pélerin d'Orient. C'était dans l'automne de l'an 1711. Expert dans l'art du charlatan et d'un extérieur imposant, cet hôte, revêtu de l'élégant costume des Orientaux, avait fasciné tous les habitants du Ghetto, pour qui cet homme de Dieu, faiseur de prodiges, était entouré d'une auréole de légendes pieuses. On se pressait autour de lui et on s'estimait heureux de le recevoir et de le combler d'honneurs. Son compagnon et secrétaire, sans doute Elia Taragon, reçut l'hospitalité, pour la durée de son séjour à Prague, dans la maison toujours si hospitalière de Samuel Tausk [1]. C'était le restaurateur de la « Altneusynagoge », et le président de la communauté ; il appartenait à une famille où la dignité de président fut pendant des générations, pour ainsi dire, héréditaire, et lui-même s'était rendu célèbre dans les annales de la communauté par sa générosité envers les écrivains [1]. Quant à Hayyoun, le saint homme qui ne vivait que pour la vie spirituelle, comme il le prétendait, il se contenta de la demeure plus modeste de Anschel Ginsbourg, célèbre par l'éclat de son origine et son érudition rabbinique. Mais il n'y accepta que le logement ; son véritable lieu de séjour fut la maison princière du grand rabbin David Oppenheim, alors en voyage pour affaires. Là, il se laissa servir et aduler. Les jeunes membres de la famille et surtout le fils unique de la maison, Joseph, gendre de Samson Wertheimer, rabbin de Holleschau en Moravie, et Hayyim Iona Teomim, le jeune gendre de David Oppenheim, dont il avait épousé la fille, Tolza, recherchaient avec avidité la société du thaumaturge. Comment Naftali aurait-il pu résister à l'enthousiasme général ? Plus que tous les autres, il était prédisposé à céder au magique attrait du pélerin inconnu. De tout temps, les messagers de la Terre-Sainte avaient trouvé chez lui porte ouverte. Le costume oriental et le prestige de la cabbale avaient toujours exercé sur lui une force d'attraction irrésistible. Déjà Abraham Conque, le missionnaire envoyé de Hébron, avec qui il était lié depuis 1688 par une étroite amitié, l'avait conquis tout à fait [3]. L'école du malheur ne lui avait pas

[1] Hock, *ibid.*, 145, et ma note, *ibid.*, note 1. Selon פרח לבנון, f° 15 *a*, Perez trouva dans sa maison, entre autres rabbins, R. Mose b. Israël de Sluck. Au sujet de Sluck, cf. Friedberg, לוחות זכרון, p. 27, note 15. Au sujet de son gendre, R. Baruch Austerlitz, voir Kaufmann, *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien*, p. 171, note 3.

[2] Kaufmann, *Samson Wertheimer*, p. 97, note 1, et 96, note 2.

[3] Voir l'approbation enthousiaste qu'il donna à l'ouvrage, d'ailleurs suspect, de

appris la prudence et le soupçon, et il se livra à ce rusé personnage avec une naïveté enfantine. Du reste, Juda b. Josef Perez, qui, plus tard, fut tant vilipendé et acquit une si douteuse réputation, n'avait-il pas trouvé auprès de lui un chaud défenseur[1] ? Un homme de la taille de Hayyoun, investi du prestige de la science rabbinique et cabbalistique, devait le trouver absolument sans défense. Le rusé Vénitien, son acolyte et secrétaire, lui avait frayé la voie par ses mystérieux récits sur les rapports que l'homme de Dieu entretenait avec les puissances surnaturelles. Hayyoun aviva encore la curiosité déjà en éveil en refusant d'accomplir, en terre étrangère, les prodiges qui étaient sa besogne habituelle. Une sorte d'ombre, disait-il, s'était posée sur ses yeux, lorsqu'il quitta la Terre-Sainte, et il dut poursuivre son voyage, à demi aveugle[2], sûr de recouvrer la vue, aussitôt que son pied toucherait de nouveau le sol sacré. Il voulait aller sans trêve d'un endroit à l'autre. Même dans une communauté comme celle de Prague, il déclarait ne s'accorder qu'un répit de quinze jours. Nul ne devait pouvoir se vanter d'avoir profité de son assistance miraculeuse ou d'avoir reçu une amulette de sa main. Certes, il eût aimé initier un homme comme Naftali aux mystères les plus profonds de la cabbale, mais, avant d'entreprendre son voyage, il avait fait vœu de renfermer en lui-même les doctrines ésotériques durant tout son séjour sur un sol non consacré. Son but était uniquement de faire imprimer en Europe les manuscrits où était consignée sa science mystérieuse. En demandant simplement une approbation pour ces précieux ouvrages, il entendait accorder une véritable faveur. Choisissant prudemment parmi ses papiers, il voulait, avant tout, s'assurer à Prague, vu l'absence de R. David Oppenheim, de l'adhésion de R. Naftali Cohen. Il garda par devers lui les parties compromettantes de son ouvrage, se bornant à choisir dans les deux écrits, qui, plus tard, entourèrent comme deux commentaires le texte de la doctrine secrète des Sabbatariens ou du mystère de la Divinité[3], les passages qu'il soumit à sa victime pour lui arracher son approbation. R. Naftali sut, sans doute, lire le manuscrit

Conque אבק סופרים. Cf. S. Mandelkern, dans le prochain fascicule du מומזרח ומומערב de Brainin.

[1] Le פרח לבנון a été approuvé par R. Naftali à Prague, le 5 juin 1712 : בא׳ בשבת ר״ח שמערבין בו שמחה לבלתי. R. Mosé Hages s'exprime fort durement sur Perez dans ses lettres manuscrites adressées à R. Juda Briel de Mantoue.

[2] Par là s'explique l'expression מחמירה חייא מאור עינים ברוחו פי שנים, dans la déclaration d'approbation, du reste stigmatisée comme ayant été faussée, de R. Gabriel Eskeles, rabbin régional de Nicolsbourg, sur דברי מחמירה et מהימנותא דכלא. Cf. Kaufmann, החוקר, II, 11 et suiv. et 66 et suiv.

[3] Graetz, *ibid.*, XXXI, et suiv.

sefardi plus couramment que le rabbin de Francfort-sur-le-Mein[1], Joseph Samuel de Cracovie, qui avait déclaré ne pas savoir lire le manuscrit d'Abraham Conque[2]. Il n'y trouva rien qui pût troubler sa candeur. Plus d'un demi-siècle s'était écoulé depuis que Sabbataï Cevi avait jeté dans les esprits tant d'erreurs et de doutes; les dernières traces du mouvement, naguère si puissant, semblaient avoir disparu, et dans l'esprit des gens paisibles il restait à peine un pressentiment que le vieux levain pût encore une fois produire une fermentation dangereuse. Pour flairer et découvrir le sabbatianisme secret, il fallait une autre disposition d'esprit que celle où se trouvait R. Naftali. Dans les passages qui lui furent soumis, il retrouvait le courant bien connu de la cabbale. Ne se doutant pas de l'abîme au-dessus duquel il avait passé en glissant, il écrivit, à la date du 5 novembre 1711, l'approbation que Hayyoun lui avait fait l'honneur de lui demander[3]. Il était tombé dans le piège du vieux renard, et, désormais, il était hors d'état de lui nuire. Hayyoun pouvait laisser tomber son masque. Les deux semaines de séjour étaient devenues des mois. Son refus de fabriquer des amulettes avait pris fin rapidement. Maintenant il pouvait se vanter sans scrupule de ses relations avec le ciel et proférer des blasphèmes, par exemple en disant qu'il avait fait descendre le char du trône de Dieu dans sa chambre; qu'il dialoguait familièrement avec le prince de la face, avec Métatron; même avec Dieu il s'entretenait, et il pouvait forcer les anges de son entourage à venir près de lui comme des serviteurs. Il eut l'audace de montrer une lettre que le prophète Elie lui avait écrite et de s'attribuer la puissance de conjurer les morts, de détruire des mondes et d'en créer de nouveaux. Désormais, il n'avait plus besoin de l'auréole de la sainteté. Le vieillard, hier encore aveugle, se divertit au jeu de l'hombre et, las des mortifications, prit plaisir à assister aux grands festins. Seul l'aveuglement de ses partisans était inguérissable, et la confiance de ses fidèles restait inébranlable. Ses manières devinrent de plus en plus hardies et arrogantes. Ses amulettes devaient éloigner la mort et être un moyen de préservation au milieu du danger. Le retour de R. David Oppenheim avait si peu mis fin à ce vertige, qu'il donna lui-même son approbation aux écrits de Hayyoun, à la date du 9 février 1712, et qu'il fut sur le point d'être obligé d'abdiquer son autorité dans sa propre maison en faveur de cet intrus. Celui-ci n'avait-il pas,

[1] Horovitz, *ibid.*, II, 56 et suiv.

[2] Approbation de אבק סופרים: ואעג"ב שאיני מכיר בכתיבת ספרו מכירו היותי כשעבת ועכשיו ביותר מושלם בחכמתו וטעם זקנים עמו.

[3] Cf. le texte dans l'appendice A.

contrairement au conseil et à la volonté du chef de la famille, obtenu par le don d'une amulette, que le favori de la maison, le fils unique de Josef et de Tolza Oppenheim, jeune enfant d'une beauté extraordinaire, fût exposé au danger d'un voyage à Carlsbad, où il périt en tombant, sur la route, en bas de la voiture[1]?

En vain la désillusion vint pour R. Naftali. Il ne lui servit de rien de reconnaître bientôt qu'il était tombé dans les filets d'un sabbatarien masqué. Habitué naguère à faire acte d'autorité et à voir ses volontés exécutées, il dut maintenant se consumer dans une haine impuissante contre ce fauteur de mal. Celui-ci n'avait-il pas obtenu de lui tout ce qu'il pouvait encore en attendre? Ses entretiens avec le secrétaire furent inutiles. Celui-ci ne voulant dénoncer ce maître en fourberies, R. Naftali dut porter comme un remords rongeur le soupçon d'avoir été la victime d'un des Dönmeh, les partisans secrets de Sabbataï Cevi à Salonique[2]. Prague n'était pas un endroit propice où l'on pût entreprendre quelque chose contre ce séducteur souple, sachant gagner tous les cœurs et échapper à tous les dangers, d'autant plus que le chef de la communauté s'était également livré à lui par sa signature et son sceau.

Sans même prendre congé de R. Naftali, Hayyoun s'était rendu de Prague à Vienne[3], pour répandre de là dans la Moravie et la Silésie les nouvelles erreurs sabbatariennes, qui troublaient les esprits et empoisonnaient les cœurs. Les tristes conséquences que produisit le sabbatarisme renaissant partout devaient montrer combien était fondé le soupçon qui ne vint que tardivement à R. Naftali. Bientôt on vit se rallumer le feu qui couvait encore sous les cendres laissées par la première explosion. Une des premières victimes fut Löbele Prossnitz. Ce partisan de Sabbataï, originaire d'Ungarisch Brod et établi à Prossnitz, sous le poids de l'excommunication suspendue sur sa tête par R. Meïr de Schidlow, plus tard rabbin d'Eisenstadt, était devenu silencieux[4], comme un pécheur repentant, lorsqu'à l'approche de Hayyoun les

[1] Cf. Emden, תורת הקנאות, p. 60. Le mariage de Josef Oppenheim avec Tolza, fille de Samson Wertheimer, eut lieu en 1707; voir Kaufmann, *Urkundliches aus dem Leben Samson Wertheimers*, p. 5.

[2] Cf. A. Danon, dans *Revue des Etudes juives*, XXXV, 264.

[3] Les mots והשיג ממון רב אצל השרים ולא ידעתי באיזה אופן, dans la lettre de R. Naftali, n° 1, sont traduits par Graetz, *Geschichte*, X, p. 83 : « Et il fut pourvu là de ressources abondantes par de riches chrétiens ». Il ne serait pas impossible que השרים désignât les fournisseurs de la Cour, les grands Juifs de Vienne. Nous savons, du reste, que Meyer Hirschel avait même dans sa maison Löbele Prossnitz; voir Kaufmann, *Samson Wertheimer*, p. 83, note 3.

[4] Cf. D. Kohn, dans אוצר הספרות, I, אור וחושך, p. 13 et suiv.

ailes qui lui avaient été rognées lui repoussèrent. Le faiseur de miracles de Safed s'était vanté de posséder un miroir avec lequel il prétendait pouvoir apercevoir le fond du cœur et découvrir les pensées secrètes de l'homme. C'est avec ce miroir qu'il voulait, disait-il, évoquer l'âme de Löbele Prossnitz et déclarer publiquement s'il le trouvait innocent ou coupable. Il ne manquait plus au vieil hypocrite, qui n'attendait que la résurrection de l'antique erreur, que d'être proclamé un saint par ce sage d'Orient qui prétendait sonder les reins et le cœur. Löbele eut de nouveau ses partisans, dont le nombre s'accrut encore.

Ainsi, le fléau se répandit de lieu en lieu, partout où Hayyoun dirigea ses pas. Lorsque R. Naftali arriva à Breslau durant l'hiver de l'année 1713, il ne reconnut plus la communauté qu'il avait visitée autrefois [1]. La semence jetée là par Hayyoun, durant son court séjour, avait poussé comme par enchantement. Vainement R. Naftali essaya de faire connaître le vrai caractère de cet homme néfaste. Sur ces entrefaites, celui-ci était arrivé à Berlin, où il avait mis aussitôt à exécution son projet, principal but de son voyage : l'impression de ses écrits. Il ne se troubla même aucunement d'une rencontre avec R. Naftali lui-même. L'ayant trouvé un dimanche soir à la synagogue de Berlin [2], il lui tendit sans hésiter la main, mais R. Naftali refusa de la prendre. Cependant il ne réussit pas à rentrer en possession du certificat qu'il lui avait donné si malencontreusement. Hayyoun chercha à se dérober à toute nouvelle rencontre, il évita de fréquenter la synagogue et alla se loger dans la maison d'un chrétien ; enfin, il sut, en se plaçant sous la protection du gouvernement, se mettre à l'abri de toute tentative de contrainte en vue de la restitution du certificat d'approbation.

Il n'attendait que l'achèvement de ses deux ouvrages, *Les paroles de Néhémie* et *le Mystère de la foi*, avec ses deux commentaires [3], pour se rendre sur le véritable théâtre de sa propagande, à Amsterdam. Tandis que R. Naftali était encore dans l'incertitude au sujet du but du séjour de Hayyoun à Berlin, les deux ouvrages avaient été imprimés en toute sécurité avec l'approbation, désormais devenue indélébile, de R. Naftali. Peut-être son oppo-

[1] D'après le témoignage de son approbation donnée au אבק סוחרים de son ami Cosque, datée du 24 Ab 1713, pendant les troubles de Pologne, il séjourna déjà à Breslau comme légitimé (אלמרוד מהקיסר).

[2] Il est question d'une visite de R. Naftali à Berlin, pendant qu'il séjourna à Posen, dans le ברית משה מלשה de Moïse b. Yessaïa Wengrob, 3 a ; il voulait mettre à l'index l'imprimeur de la parodie de מסכת פורים de Solzbach. Cf. Van Biema, *Nachtrag zu Mahr. Bibliographie*, XIV, p. 13.

[3] Cf. L. Landshuth, ירושלים אבני הקשר, p. 14 et suiv.

sition eut-elle, du moins, ce résultat que son approbation ne fut pas imprimée en tête des deux ouvrages à la fois. Mais il n'y eut plus moyen d'échapper au triste sort de voir son nom placé en tête du plus petit et plus dangereux de ces écrits.

Cependant R. Naftali n'avait encore eu aucun pressentiment de la véritable responsabilité qu'il avait assumée par sa malencontreuse apostille. Il s'en voulait d'être tombé dans le piège tendu par un hypocrite suspect, et il désirait à tout prix détruire la preuve qu'il s'était laissé tromper dans sa candide crédulité par un disciple secret de Sabbataï. C'est seulement maintenant qu'il reconnaissait sa faute d'avoir couvert des doctrines erronées, visiblement sabbataïques, de l'autorité de son nom et d'avoir donné sa recommandation à des blasphèmes et à des hérésies. Une lettre de R. Cebi Aschkenazi [1], d'Amsterdam, lui arriva et le frappa comme d'un coup de foudre, en lui révélant pour la première fois à quelle étrange entreprise il avait prêté la main par un inconcevable aveuglement. Désespéré, il fut pris de violents remords. Son voyage à Breslau était resté sans effet, et ses espérances ne s'étaient pas réalisées quant au rabbinat de Posen [2] : il était résolu à retourner à Prague, où il avait déjà renvoyé ses bagages. Il comptait revenir par la prochaine voiture de poste auprès des siens, lorsqu'il reçut la nouvelle que Prague venait d'être ravagée par un tremblement de terre et que sa femme, sa sœur et ses petits-fils étaient obligés de camper en rase campagne.

Malgré sa tristesse, R. Naftali comprit cependant qu'il était nécessaire qu'il se séparât ouvertement de l'hérésiarque. Il trouva le courage de se confesser devant l'héroïque apôtre de la foi, le rabbin d'Amsterdam. Le 27 août 1713, après avoir passé de nouveau en revue tous les incidents de sa vie, si riche en souffrances, il écrivit une première lettre à R. Cebi Aschkenazi [3], qu'il tenait en haute vénération et qui était aussi lié avec lui par des liens de parenté [4]. Ce fut pour lui une véritable délivrance. Contrit et abattu, plein de confusion et de repentir, il avait étouffé en lui tout mouvement d'amour-propre et toute tentative de justi-

[1] Sur son origine, cf. Kaufmann, *Die letzte Erstürmung Ofens*, p. 23 et suiv.

[2] Perles, *Geschichte der Juden in Posen*, p. 79 ; Brann, *ibid.*, p. 233.

[3] J'emprunte le texte des lettres de R. Naftali à un manuscrit qui est en ma possession et qui contient toutes les lettres et les traités de polémique qui virent le jour durant cette lutte contre Hayyoun.

[4] Les relations des deux familles tiennent au fait que R. Arié Loeb, le fils de R. Saül et le petit-fils de R. Heschel, fut choisi par R. Cebi comme gendre. R. Arié Loeb, que R. Naftali, dans ses lettres à R. Cebi, salue toujours spécialement, était un cousin de Juda Loeb, le gendre de Naftali Cohen, mort prématurément. Cf. Emden, מגלת ספר, éd. D. Kohn, p. 65 et suiv.

fication intérieure, pénétré de la conviction qu'il n'est qu'un seul moyen de triompher des fautes et des péchés : les reconnaître ouvertement et s'en repentir sincèrement. La lettre qu'il écrivit devint comme le miroir des événements qui s'étaient déroulés depuis deux ans. Il avait, disait-il, été induit en erreur, aveuglé par le préjugé et les apparences ; il avait donné son approbation inconsidérément et sans réflexion, car le livre néfaste auquel il voyait maintenant son nom indissolublement attaché ne lui avait pas été mis sous les yeux. Il n'avait rien su du plan et de la disposition des deux commentaires, et le passage dans lequel il avait cru voir la partie principale de l'ouvrage lui avait paru irréprochable et digne d'approbation [1].

R. Naftali, dès qu'il eut pleinement conscience de sa faute, était décidé à édicter les peines les plus sévères contre Hayyoun et ses ouvrages, dût-il ressentir le contre-coup de ces mesures, en raison des accointances qu'il avait eues avec lui. Ce que R. Cebi Aschkenazi lui avait soumis maintenant du contenu de l'ouvrage, muni de son apostille, n'avait jamais passé sous ses yeux. Comment pourrait-il survivre à la honte d'avoir prêté son nom à un livre qui touchait audacieusement à la plus chère doctrine du judaïsme, à l'unité de Dieu et à la pureté de sa conception de la Divinité ? La destruction de cette œuvre de mensonge, voilà la seule chose à laquelle son âme aspirait. Aucune subtilité d'interprétation, aucun subterfuge ne devait être accepté de la part du missionnaire des Sabbatariens. D'après R. Naftali, il fallait brûler tous les exemplaires de ces livres, et R. Cebi devait désormais prendre à cœur de les détruire radicalement.

Son projet de se rendre à Prague était désormais abandonné, et il était uniquement préoccupé de la lutte contre Hayyoun. Grâce à l'esprit de décision de R. Cebi et de son fidèle lieutenant R. Mosè Hages, le combat contre la nouvelle tentative des Sabbatariens s'était allumé sur toute la ligne. Un allié s'était présenté en la personne de Léon Brieli, rabbin de Mantoue, qui dans cette lutte contre Hayyoun, valait à lui seul une armée. La défense de Hayyoun, prise assez mollement par Salomon Aelyon et la communauté sephardite d'Amsterdam, devait fatalement échouer devant une attaque si supérieurement menée. A peine R. Naftali eut-il repris contenance et se fut-il recueilli suffisamment pour prendre connaissance de la contre-déclaration de Hayyoun et d'Aelyon, que R. Cebi lui avait fait parvenir, qu'il rédigea presque aussitôt, le 13 septembre 1713, une nouvelle lettre adressée à R. Cebi contre le

[1] On ne peut donc parler d'un mensonge commis par R. Naftali (Graetz, *ibid.*, 83).

fauteur d'hérésies. Il ne pouvait comprendre qu'un rabbin comme Aelyon se mit encore à la remorque de ce fourbe, maintenant que le caractère dangereux de l'ouvrage avait été démontré. L'excuse que le livre se bornait à reproduire les anciennes doctrines bien connues du Zohar ne pouvait être admise un instant. Le danger des hérésies qui y étaient contenues et qui ébranlaient la vérité fondamentale la plus sainte du judaïsme, l'unité de Dieu, était, selon lui, d'autant plus grand qu'elles pouvaient, d'une part, provoquer au dehors des malentendus et des calomnies de la part des savants non-juifs à qui cet ouvrage tomberait sous les yeux, et que, d'autre part, elles étaient de nature à réveiller les anciennes hérésies sabbatariennes. Personne ne devait s'étonner, ajoutait Naftali, de ce qu'il était venu de si loin pour s'ériger de son chef en juge d'une querelle qui intéressait en premier lieu la communauté d'Amsterdam. Il se sentait poussé irrésistiblement par le zèle pour la cause de Dieu, que nul ne pouvait défendre plus ardemment et plus passionnément que lui-même, et, de plus, lui surtout, trompé par Hayyoun, avait le devoir d'élever la voix et de lancer un cri d'avertissement contre le sectaire. Il se voyait donc dans la nécessité de persévérer dans sa demande de mesures pénales, et, d'accord avec les hommes qui ont ouvert ce combat pour la foi, de prononcer l'interdit contre l'ouvrage et l'auteur, interdit qui ne pourra être levé que si le coupable donne des preuves certaines d'un repentir sincère. Les exemplaires du livre néfaste devaient être retirés de la circulation; par égard pour ce qui pouvait s'y trouver de de juste et d'exact, ils ne seraient pas brûlés. Cependant l'excommunication devait être publiée dans tous les pays pour déterminer ceux qui se trouvaient déjà en possession de cet ouvrage, à le mettre à l'écart sous peine de tomber eux-mêmes, en cas de désobéissance, sous le coup de l'excommunication prononcée contre l'auteur.

Si jamais R. Naftali eut le sentiment de ce qu'il était devenu, lui homme pacifique, privé de sa fortune et des fonctions rabbiniques qu'il avait exercées dans de grandes et importantes communautés, il dut surtout en être chagriné pendant sa lutte contre Hayyoun. Dans sa troisième lettre adressée à R. Çebi, le 18 octobre 1713, il reconnaît ouvertement combien il se trouvait impuissant et quelles sévères mesures il eût prises contre le corrupteur du peuple, s'il en avait encore eu la force. Il n'était plus lui-même qu'un hôte toléré dans la communauté de Breslau. Cependant la protection de Lazarus Pösing[1], fournisseur de la Monnaie, homme des plus in-

[1] Brann dans *Jubelschrift* de Graetz, p. 238 et suiv.

fluents, lui valait beaucoup de considération. Aussi, lorsqu'arrivèrent les nouvelles de Nicolsbourg, la communauté dirigeante de Moravie, siège du rabbinat régional, et même de la communauté voisine de Lissa, apprenant que des menaces on avait passé à l'exécution au sujet de l'excommunication, R. Naftali ne resta pas en arrière. Les membres les plus considérés du rabbinat et de la communauté de Nicolsbourg, les plus réputés par leur érudition talmudique, avaient prononcé solennellement l'interdit contre Hayyoun, sous l'influence de leur chef, le grand rabbin de la Moravie, R. Gabriel Eskeles, beau-père de la fille de R. Naftali. La même mesure avait été prise par trente membres de la communauté de Lissa, éminents par leur savoir. R. Naftali reconnut alors qu'il avait eu tort de parler, dans sa dernière lettre, de la possibilité de trouver dans le livre de Hayyoun des passages inoffensifs et d'en épargner les parties intéressantes. L'appui qu'il avait trouvé semble l'avoir fortifié dans sa conviction de la culpabilité de l'homme et de ses ouvrages. Quiconque avait l'audace de prendre le parti de Hayyoun devait appartenir évidemment à la séquelle sabbataïque, qui d'abord s'était livrée à ses agissements scandaleux en Terre-Sainte et qui était redevenue assez hardie pour recruter aussi des partisans dans d'autres contrées. Il devait faire partie de ces malheureux égarés qui portaient sur eux le portrait de Sabbataï Cebi pour le baiser au milieu de chants bachiques et en récitant des prières. Un seul châtiment était assez sévère contre ce fauteur d'hérésies, la destruction par le feu de son livre et le décret de l'excommunication majeure contre l'auteur, excommunication dont il ne pourrait se relever qu'à la condition de se déclarer prêt à accomplir, avec repentir et soumission, la pénitence publique que lui imposeraient cinq rabbins compétents. Pour cinq motifs déterminants, pour l'amour du nom divin, de sa Loi sainte, de la chaîne infinie des saints ancêtres, pour l'amour de la communauté d'Israël, qu'il fallait préserver des pièges et de la séduction, pour sa propre dignité acquise de rabbin, R. Naftali se voit forcé de passer des paroles aux actes et, suivant l'exemple de ses prédécesseurs, de ne pas différer plus longtemps à prononcer l'excommunication contre Hayyoun. Semblable au patriarche Jacob, selon la parole du Midrasch, il se sentait armé comme de cinq amulettes pour terrasser son ennemi. Personne ne pouvait l'accuser de partialité. Dépourvu de toute fonction, en pleine indépendance, inaccessible à toute influence, il se trouvait, disait-il, en quelque sorte, en dehors de la communauté des vivants, n'agissant et ne se déterminant que par son zèle pour la cause de Dieu.

Si quelque considération le retenait encore de mettre son projet

immédiatement à exécution, c'était le contraste que semblait présenter la communauté de Breslau, composée d'éléments disparates et venus du dehors, avec une communauté comme Nicolsbourg, de fondation ancienne et réputée au loin. L'adhésion de cette petite communauté, qui n'aurait que peu de retentissement, serait-elle suffisante et ne provoquerait-elle pas plutôt les railleries? Aussi songea-t-il un moment à convier une communauté importante du voisinage à livrer l'assaut contre Hayyoun. La communauté de Glogau, par le grand nombre de ses membres adonnés à l'étude de la Loi, était prédestinée à ce rôle mieux que toute autre. R. Naftali crut devoir s'adresser à elle, surtout parce que le vieux rabbin, Juda Loeb b. Mosé [1], qui était son parent, avait accordé lui aussi son approbation aux deux ouvrages de Hayyoun. Il voulait lui envoyer la correspondance qu'il avait échangée avec la communauté d'Amsterdam, les lettres manuscrites ainsi que les déclarations, imprimées dans l'intervalle, relatives à la lutte contre Hayyoun, pour le décider lui et sa communauté à s'associer à ses efforts. Aussitôt que la nouvelle de l'excommunication prononcée à Glogau contre Hayyoun lui serait parvenue, il se promettait d'en instruire sans délai R. Çebi.

Il se produisit alors probablement une circonstance qui décida R. Naftali à faire intervenir la communauté de Breslau. Peut-être craignait-il une interprétation fâcheuse s'il s'abstenait de manifester son zèle par une action directe. Aussi, après avoir tant temporisé, devint-il un assaillant furieux, qui crut ne pas devoir attendre une semaine de plus et qui mit son projet à exécution dès le samedi suivant. Ce jour, 21 octobre 1713, la communauté de Breslau devait affirmer solennellement sa rupture avec Hayyoun. R. Naftali convoqua l'assemblée, qui, de concert avec lui, allait prononcer l'excommunication dans la synagogue de Lazarus Zacharias, ou Pösing, le fournisseur de la Monnaie [2]. Il avait réussi à réunir à Breslau, qui naguère lui paraissait un si petit centre, quinze hommes de renom et de considération, qui n'hésitèrent pas à s'associer à cet acte important. Mais, outre les invités, une foule nombreuse était accourue pour être témoin de cette cérémonie, qui était alors encore entourée d'un sombre éclat, où R. Naftali allait, après un sermon dont le sujet était emprunté à la section sabbatique (*Noah*), lancer l'excommunication contre Hayyoun et quiconque embrasserait son parti.

Le 1er novembre 1713, il raconte à Cebi, dans une nouvelle

[1] Chr. Wolf, *Bibl. Hebr.*, III, 330.
[2] Brann, *ibid.*, p. 233, note 1.

lettre adressée à Amsterdam, les incidents qui s'étaient produits, se plaignant en même temps de ne pas recevoir de réponse à ses deux dernières lettres. Il attendait aussi avec impatience l'impression de ses deux premières lettres avec le reste des pièces du procès et l'envoi d'un certain nombre d'exemplaires, pour les expédier aux communautés et à des particuliers. Il attachait surtout de l'importance à ce que les Sefardim, dont l'appui donné à Hayyoun lui paraissait incompréhensible, pussent avoir les premiers connaissance des fourberies de leur protégé. La lutte qu'il avait entamée contre ce trompeur l'avait délivré d'un vif remords. Ce n'est pas sans un sentiment de profonde gratitude qu'il songeait à R. Cebi, qui, en signalant à temps le danger, lui avait préparé les moyens de salut.

Quand l'écrit de Hayyoun lui fut soumis sous sa véritable forme, il lui parut dépasser encore de beaucoup ce qui lui en avait été rapporté par R. Cebi et R. Mosé Hages. Plein d'horreur pour toutes les hérésies qu'il contenait, il se hâte de s'épancher auprès de son ami et compagnon de malheur, R. Gabriel Eskeles de Nicolsbourg, du nom duquel Hayyoun avait aussi abusé. Les hérésies de ce livre, disait-il, dépassent tout ce qui a jamais été affirmé publiquement par les sectes juives. Aussi est-ce le devoir de tout croyant de les combattre, et surtout de ceux qui sont versés dans la connaissance de la Loi et du Talmud. Cette déclaration, dont R. Naftali envoya la copie à R. Cebi le 1er décembre 1713, parut si importante à Hages qu'il s'occupa aussitôt de la répandre partout.

Dans l'intervalle, les premières lettres de R. Naftali avaient paru à Amsterdam et étaient tombées sous les yeux de Hayyoun. Celui-ci n'eut rien de plus pressé que de nier et de railler dans une protestation publique tout ce qui y était contenu. R. Naftali se trouvait en bonne compagnie, Hayyoun ayant aussi accablé de ses railleries des hommes comme R. Gabriel Eskeles et R. Léon Brieli. L'homme naguère si plein d'urbanité, disait-il en parlant de Naftali, est devenu un rustre. Naftali accepta cette injure comme un titre d'honneur. Les docteurs n'avaient-ils pas donné aussi au prophète Ezéchiel ce nom de villageois (*Berachot*, 58 *b*) ? Avec le voyant qui a annoncé un Dieu unique, une Loi unique et un Pontife unique, il voulait être un villageois, rejetant bien loin de lui toute relation avec le fauteur d'athéisme et d'hérésie. Quant aux déclarations des premières lettres que Hayyoun ne sut réfuter autrement qu'en les traitant en bloc de mensongères, R. Naftali les maintint à nouveau avec solennité dans toute leur intégrité. Loin de s'être rendu coupable d'une exagération, il n'avait, disait-il,

reproduit que la plus faible partie de ses blasphèmes. Si Hayyoun cherchait à affaiblir la protestation de Naftali en ce qui concerne les amulettes, en lui rappelant qu'il s'était lui-même adonné à des pratiques cabbalistiques, celui-ci lui répliqua que c'est en voyant ses procédés frauduleux qu'il a acquis la conviction qu'il n'y a aucune doctrine secrète, mais une coupable imposture, un manège criminel de sorcellerie, dans son système de *taches d'encre* et de *signes planétaires*, qu'il avait osé donner comme des amulettes saintes ayant des facultés curatives et qui avaient déjà été stigmatisées comme des fraudes de bas aloi dans une lettre de Josef Ibn Sayyah envoyée à Jérusalem en 1549 [1]. D'ailleurs, Hayyoun lui avait avoué lui-même qu'il n'y avait là qu'un but de vil lucre; car, un jour qu'il l'avait pris à partie au sujet de ces manigances, il lui avait répondu textuellement qu'il n'y avait pas là de question religieuse, mais de l'argent à gagner.

Toutes ces tentatives de nier la vérité, maintenant que l'excommunication avait été prononcée partout contre lui, sont désormais aussi inutiles, ajoutait Naftali, que les blasphèmes qu'il a lancés contre un homme aussi vénérable que R. Gabriel Eskeles. Les vaines rodomontades ne sont plus que des propos sans consistance, maintenant que les rabbins de l'Orient, qui le connaissent le mieux, l'ont mis en interdit. Du reste, il est avéré par des renseignements venus de son pays qu'il a toujours été un fourbe, préférant les jongleries et les tours de magie à l'étude et à la piété. Enfin, un pieux Jérusalémite qui avait rencontré Hayyoun en Egypte, avait raconté comment il avait été démasqué. Hôte de Zecharia Gatigno, dont l'influence et la renommée étaient si considérables en Egypte, il avait partagé la chambre du rabbin de la famille, le savant et pieux Israël Lubliner. Celui-ci, troublé et effrayé pendant toute la nuit par des cris et des sifflements, reconnut trop tard que son camarade de chambre était un exorciste et un nécromancien. A l'aube, R. Israël fit part de ce qui lui était arrivé au maître du logis, qui chassa Hayyoun.

Les partisans sephardites de Hayyoun qui faisaient cause commune avec lui sont aussi menacés de l'excommunication par Naftali, qui l'étend également aux imprimeurs qui se risqueraient à imprimer ses écrits. L'invincible habitude du mensonge apparaît encore maintenant, disait-il, dans sa manière de se défendre, puisqu'il envoie à ses amis son petit opuscule, *Le Mystère de l'unité* [2], comme si c'était de cet écrit qu'il s'agissait et non de son ouvrage plus volumineux, tout rempli d'hérésies.

[1] Voir Azoulaï, שם הגדולים, éd. Benjacob, I, 82.
[2] רזא דיחודא (Venise, 1711), 16 *a*.

Au début de cette lettre, que R. Mosé Hages communiqua, le 9 février 1714, à R. Léon Brieli à Mantoue[1], R. Naftali exprime son chagrin au sujet du projet de R. Cebi de quitter Amsterdam, projet que celui-ci ne tarda pas à mettre à exécution. Si le départ de l'illustre champion de la foi était déjà pénible pour R. Naftali, l'incertitude dans laquelle il se trouvait au sujet de la nouvelle résidence de son ami et du sort de sa famille était accablante pour lui. Mais il se sentait réconforté par l'espérance que le sort de l'homme qui avait bravé si courageusement la haine et la persécution pour la glorification du nom de Dieu, qui avait sacrifié sans hésitation sa position et son gagne-pain pour la cause de la foi, ne tarderait pas à s'améliorer.

R. Cebi Aschkenasi avait dû quitter Amsterdam, mais il pouvait le faire avec la conviction d'avoir assuré le triomphe de la cause à laquelle il avait sacrifié sa tranquillité. Qu'importait que la lutte continuât encore pendant quelque temps par des lettres et des protestations plus ou moins acerbes, des déclarations et des contre-déclarations, des traités et des livres! La mauvaise semence dont les fruits auraient pu être si funestes, avait été étouffée dans le germe; la propagande sabbatarienne avait été arrêtée au moment où elle se préparait à prendre son essor. R. Cebi, comme une hirondelle dont on avait démoli traitreusement le nid, était obligé d'aller d'un endroit à l'autre, mais la cause à laquelle il s'était attaché était en bonnes mains.

Cependant R. Naftali devait avoir encore l'occasion de consolider les liens, momentanément rompus en apparence, qui l'attachaient à l'homme qu'il tenait en si grande vénération. Ce n'est pas en vain que les deux champions s'étaient rapprochés, et leur destinée ne devait pas s'accomplir sans qu'ils eussent uni leurs familles d'une manière durable et établi ainsi un signe permanent de leur alliance intime.

L'interruption de la correspondance entre R. Naftali et R. Cebi avait à peine duré un an, lorsqu'ils se retrouvèrent ensemble à Breslau. R. Cebi Aschkenasi arriva dans cette ville quand il se rendit avec sa famille en Pologne; il était venu de Londres par Emden, Hanovre, Halberstadt et Berlin[2]. R. Naftali n'avait plus espéré voir encore de son vivant l'homme qu'il avait appris depuis longtemps à aimer et à vénérer. R. Cebi rappela au vieillard, qui

[1] Je publie, sous le nos VII et VIIa, la même lettre de R. Naftali, pour montrer de quelle manière on se permettait de faire des abréviations en communiquant et en répandant les lettres reçues.

[2] Cf. Emden, מגלת ספר, p. 37-8.

le serrait avidement dans ses bras, son propre sort et les fâcheuses conjonctures qui avaient marqué sa vie.

Dans la famille du fugitif, qui avait, d'ailleurs, conservé toute sa force d'âme, il y avait un jeune homme, le fils et favori de R. Çebi Aschkenasi. Il fut, dès leur première rencontre, l'objet de l'attention et de la sympathie de R. Naftali Cohen. Les familles les plus riches avaient jeté leurs vues sur le fils de R. Çebi pour avoir l'honneur de s'allier à sa maison. R. Naftali Cohen lui-même avait reçu mandat de l'un des plus riches et des plus distingués membres de la communauté de Wilna de choisir pour sa fille le jeune Jacob, qui, plus tard, sous le nom de R. Jacob Emden, put presque rivaliser de réputation avec son père. Mais dès qu'il l'aperçut, sa résolution fut prise inébranlablement d'attacher ce jeune homme qui donnait de si belles espérances à sa propre maison [1]. En 1716, le mariage de Jacob avec Rachel, fille de R. Jakob Mardochaï, rabbin d'Ungarisch Brod, petite-fille de R. Naftali Cohen, fut célébré à Breslau. Kaleb Feiwel Pösing, alias Philippe Lazarus, le fournisseur de la Monnaie, dans la synagogue duquel l'excommunication avait été prononcée contre Hayyoun, servit d'assistant au fiancé [2].

Dans le cœur du jeune homme, dont le mariage symbolisait les sentiments d'affection cordiale des deux illustres champions de la lutte contre Hayyoun, un grain de semence tomba alors qui devait lever un jour d'une manière inattendue. C'est pour la dernière fois qu'il vit son père et son nouveau grand-père avant de quitter Breslau, mais leur image resta vivante dans son cœur et lui apparut à l'heure décisive allant plus loin qu'eux, il poursuivit le mal jusqu'à ses racines, et, dans sa lutte contre les excroissances de la cabbale, il n'hésita pas à nier la sainteté généralement admise du Zohar et son entière authenticité. Si les convictions personnelles de l'homme suffirent à le décider à faire de la guerre au sabbataïsme qu'il traquait partout, l'unique objet de ses préoccupations, il se sentait aussi poussé à cette lutte par les traditions de sa famille.

DAVID KAUFMANN.

---

[1] *Ib.*, p. 39.
[2] Cf. Kaufmann, *Monatsschrift*, XLI, p. 365 et suiv.

APPENDICE.

A

L'APPROBATION DE R. NAFTALI.

הסכמת הגאון הגדול המפורסם המקובל האלקי
המופלא אב"ד ור"מ כמהור"ר נפתלי כהן צדק

נר נש דאתי לקבלנא הוא יאר וגולתידה יאר שלית של תה טפח מלפניו מגלה ומכסה טפחיים מאחורי בית קדשי הקדשי', א' דבר אלקי' שחים זו שמענו כי עז לאלקי' ול(א)(ו) החסד כי הפליא עצה הגדיל תושיה, כגפן פוריה, כמה גדולי' מעשה חיא, בחיבוריו אשר חבת שני תואמי צביה, יחדו יהיו תמי' אל ראשו מאשר הופיע רוח אלקי' בנית מדרשו של ר' חיא הזקן כפשוטו וכמדרשו, נותן לחמו מימיו נאמני' שמנו ותירושו, כי זכר את דבר קדשו הוא הרב הגדול החכם הטולל הר גבודה ותלול, מוציא יקר מזולל מוליך יועצי' שולל, כמהרר מחמודה חיא חיון מקובל אלקי נאמן מעה צפת הובב, שני ניצוצי אור יוצאי' מבית קדשי הקדשי' א' קדוש מדבר ומספר סביר וספר פורס וחופר בונה וסותר חולם ופותר כי טוב פתר מארן סוף ובתר ועל עשר ולא תשע, במנין שואל ומשיב כענין ויבן בינה יתירה אשר בו עשוהו כבנין אוצר שמור לבעליו ויקח אדרתו אשר עליו ויך את המים אבני שיש, כלביא וליש בעל קרני הוד ותיש, ויחצהו לשנים כלול לאשי', מנולא בהרשישי' נק' שמו בית קדש הקדשי', והשני עוז והדר לבושו דבר סתום ופירושו כתלג חיור מצחצח, ובצחצ(ח)ות יצחצח, מדבר מגבודה מפל גבוהי' קרא שמו עוז לאלקי', ושניהם כא' טובי' כטל וכרביבי' ראויי' לפרסמם בשער בת רבי' וקריתי בתוכן חלק מרובה ומתקו מאד לחכי, ובודאי כל חיך הטועמו לי לי יאמר דורש כמין חומר חומרתא כמדושא דש בנרו נר ה' נשמת אדם אור הנר יפה לבדיקה בחורין ובסדקי' ויחלקו לפרקי' שבעתיים מזוקקי' ובודאי תה כמוהו השודה מדותיו מדות תה כן הוא, אשר על כן הנני מסכים עמו להביא ספריו הנזכרי' לבית הדפוס ולבי לחקקי ישראל לחקוק מיליו בעט ברזל ועופרת להיות להתלה ולשם ולתפארת מנחת זכרון מזכרת להיות פתח עינים ומבוא שער צדיקי' יבאו בו, וגזרתי על כל המדפיסי' בעולם שלא יגרמו היזק גרמא וגרמי בעולם להרב המחבר הנז' שלא להדפיס הספרי' הנ"ל א' מהם או שניהם כא' משך עשרה שני' מיום כלות הדפוס בלתי רשות הרב המחבר והשומע לי ישכן בטח והעובר על דברי שבקודה להההוא גברא דקיי' בארור מסיג גבול רעהו פי המדבר במעלת התורה ולומדיה נוצר תאנה יאכל

פריה אוהביה. הן היו' בד' בשבת בך יברך ישראל לחדש חשון עליהם תבא ברכת טוב לפק.

כֹּה אוד מצל מאש וממים הזדוני' נפתלי הכהן :

B

LETTRES DE R NAFTALI.

I

[27 août 1713]. I, 8*a*.

העתק אות באות מגוף הכתיב שכת' הרב הגאון הגדול המפורסם המקובל האלקי החסיד מוהר"ר נפתלי הכהן הגדול נר"ו שיל' גבי הכת'

לכ"ק אמשטרד"ם יע"א לך רוץ עד איש אלקי' קדוש הוא

נידו אהובי מחותני הגאון הגדול המפורסם המקובל איש האלקי' אב"ד ור"מ ר"ג נ"י ע"ה פ"ה כבוד שמו מפארי' מוהר"ר צבי הירש נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק אשכנזי'.

וז"ל האגרת אות באות תיבה בתיבה :

ברעסלא יום א' ה' אלול תע"ג לפ"ק. צבי רגיג וחמיד בתורת ה' וביראהו נדבק כפהיל וצמיד, יושר נתיבותיו ודרכיו נעימו' מרוצי' לריח נחוח כעולת התמיד, ה"ה אהובי מחותני הגאון הגדול המפורסם החריף והבקי איש אלקי' המקובל הגדול האב"ד ור"מ ר"ג שמו מפארי' מוהר"ר צבי הירש נר"ו יאיר באור הגנוז לצדיקי', ויתנוצץ כברקי' עד נקוקי' יקי'[1]. הנה גי"ה[2] דפאר מעלתו הגיעני, וגם בתוכה מגילה עפה, העתק מגילת קונות מהאי רשיעא חוטא ומחטיא גברא לא חיי"א[3], רק הוא מן הכת אשר בחיידם קרויי' מתי'[4] לכפור באמונתינו ובכל י"ג העיקרי' אשר תלויי' בזה העיקר, יש א' ואין שני ואין יחיד כיחודו וזה הרשע עושה שנוות, והנה באמת אין הפנאי מספיק' להשיב כדין וכדת מה לעשות באיש הבליעל הזה, ובפרט לגברא רבא כמו מעכ"ת צריכנא ישוב הדעת ודעת צלולה, ולא כן עמי בעוונותי הרבי' בעת אשר נשארתי פה לבדי ולא לבדי, ואפי' פכי' קטני'[5] לא הצלחי מן הרעש שנתהוה בפראג, והרעש הגדול הזה אשר הוא עתה שם אחותי ואשתי ובני ביתי יצאו משם בבהלה, ועל פני השדה חוני' ולא ידעתי אנה, ואין בידי לפרנסם במקום שהם חוני' ודי להפקיע את עצמי כי איזה ימי' טרם נתודע הדבר שלחתי כל אשר הידה תחת ידי פה לפראג לביתי, כי היה בדעתי

[1] Jusqu'à la résurrection des morts.
[2] = גלילי ידי הטהורות.
[3] Ps., XXII, 30.
[4] *Berachot*, 18 *b*.
[5] *Houllin*, 19*a*.

APPENDICE.

A

L'APPROBATION DE R. NAFTALI.

הסכמת הגאון הגדול המפורסם המקובל האלקי
המופלא אב"ד ור"מ כמהור"ר נפתלי כהן צדק

נר נש דאתי לקבלנא הוא יאי וגולתידה יאי טלית של תח טפח מלפניו מגלה ומכסה טפחיים מאחורי בית קדשי הקדשי', א' דבר אלקי' שחים זו שמענו כי עז לאלקי' ול(א)[ו] החסד כי הפליא עצה הגדיל תושיה, כגפן פוריה, כמה גדולי' מעשה חיא, בחיבוריו אשר חבת שני תואמי צבידה, יחדו יהיו תמי' אל ראשו מאשר הופיע רוח אלקי' בנית מדרשו של ר' חיא הזקן כפשוטו וכמדרשו, נותן לחמו מימיו נאמני' שמנו ותירושו, כי זכר את דבר קדשו הוא הרב הגדול החכם המולל הר גבודה ותלול, מוציא יקר מזולל מוליך יועצי' שולל, כמהור מחמידה חיא חיון מקובל אלקי נאמן מעדה צפת הובב, שני ניצוצי אור יוצאי' מבית קדשי הקדשי' א' קדוש מדבר ומספר סביר וספר פורס וחופר בונה וסותר חולם ופותר כי טוב פתר מאין סוף ובתר ועל עשר ולא תשע, במנין שואל ומשיב כענין ויבן בינה יתירה אשר בו עשוהו כבנין אוצר שמור לבעליו ויקח אדרתו אשר עליו ויך את המים אבני שיש, כלביא וליש בעל קרני הוד ותיש, ויחצהו לשנים כלול לאישי', מומולא בהרשישי' נק' שמו בית קדש הקדשי', והשני עוז והדר לבושו דבר סתום ופירושו כתלג חיור מצחצח, ובצחצ[ח]ות יצחצח, מדבר מגבודה מפל גבוהי' קרא שמו עוז לאלקי', ושניהם כא' טובי' כעל וכרביבי' ראויי' לפרסמם בשער בת רבי' וקריתי בתוכן חלק מרובה ומתקו מאד לחכי, ובודאי כל חיך הטועמו לי' יאמר דורש כמין חומר חומרתא כמדושא דש בנרו נר ה' נשמת אדם אור הנר יסה לבדיקה בחורין ובסדקי' ויחלקו לפרקי' שבעתיים מזוקקי' ובודאי תח כמותו השודה מדותיו מדות תח כן הוא, אשר על כן הנני מסכים עמו להביא ספריו הנזכרי' לבית הדפוס ולבי לחקקי ישראל לחקוק מיליו בעט ברזל ועופרת להיות להתלה ולשם ולתפארת מנחת זכרון מזכרת להיות פתח עינים ומבוא שער צדיקי' יבאו בו, וגזרתי על כל המדפיסי' בעולם שלא יגרמו היזק גרמא וגרמי בעולם להרב המחבר הנז' שלא להדפיס הספרי' הנ"ל א' מהם או שניהם כא' משך עשרה שני' מיום כלות הדפוס בלתי רשות הרב המחבר והשומע לי ישכן בטח והעובר על דברי שבקודה להההוא גברא דקיי' בארור מסיג גבול רעהו פי המדבר במעלת התורה ולומדידה נוצר תאנה יאכל

פריה אוהביה. הן היו' בד' בשבת בך יברך ישראל לחדש חשון עליהם תבא ברכת טוב לפק.

כד אוד מצל מאש וממים הזדוני' נפתלי הכהן :

B

LETTRES DE R NAFTALI.

I

[27 août 1713]. f. 8*a*.

העתק אות באות מגוף הכתיב שכת' הרב הגאון הגדול המפורסם המקובל האלקי החסיד מוהר"ר נפתלי הכהן הגדול נר"ו שעל' גבי הכת'

לכ"ק אמשטרד"ם יע"א לך רוץ עד איש אלקי' קדוש הוא

ניהו אהובי מחותני הגאון הגדול המפורסם המקובל איש האלקי' אב"ד ור"מ ר"ג נ"י ע"ה פ"ה כבוד שמו מפארי' מוהר"ר צבי הירש נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק אשכנזי'.

וז"ל האגרת אות באות תיבה בתיבה :

ברעסלא יום א' ה' אלול תע"ג לפ"ק. צבי רגיג וחמיד בתורת ה' ובירא'ה נדבק כפהיל וצמיד, יושר נהיבותיו ודרכיו נעימו' מרוצי' לריח נחוח כעולת התמיד, ה"ה אהובי מחותני הגאון הגדול המפורסם החריף והבקי איש אלקי' המקובל הגדול האב"ד ור"מ ר"ג שמו מפארי' מוהר"ר צבי הירש נר"ו יאיר באור הגנוז לצדיקי', ויתנוצץ כברקי' עד נקוקי' יקי'[1]. הנה גי"ה[2] דפאר מעלתו הגיעני, וגם בתוכה מגילה עפה, העתק מגילת קינות מהאי רשיעא חוטא ומחטיא גברא לא חיי"א[3], רק הוא מן הכת אשר בחיידם קרויי' מתי'[4] לכפור באמונתינו ובכל י"ג העיקרי' אשר תלויי' בזה העיקר, יש א' ואין שני ואין יחיד כיחודו וזה הרשע עושה שניות, והנה באמת אין הפנאי מספיק' להשיב כדין וכדת מה לעשות באיש הבליעל הזה, ובפרט לגברא רבא כמו מעכ"ת צריכנא ישוב הדעת ודעת צלולה, ולא כן עמי בעוונותי הרבי' בעת אשר נשארתי פה לבדי ולא לבדי, ואפי סבי' קטני'[5] לא הצלתי מן הרעש שנההוה בפראג, והרעש הגדול הזה אשר הוא עתה עם אחותי ואשתי ובני ביתי יצאו משם בבהלה, ועל פני השדה חוני' ולא ידעתי אנה, ואין בידי לפרנסם במקום שהם חוני' ודי להפקיע את עצמי כי איזה ימי' טרם נתודע הדבר שלחתי כל אשר היה תחת ידי פה לפראג לביתי, כי היה בדעתי

[1] Jusqu'à la résurrection des morts.
[2] = גלילי ידי הטהורות.
[3] Ps., XXII, 30.
[4] *Berachot*, 18 *b*.
[5] *Houllin*, 19 *a*.

ליטע אח"כ על הפאש"ם לשם מכאן, ובינו בינו נולד הרעש ונשארתי פה בנו כסות יום ובלי כסות לילה. רק סודר א', ואני יושב ובוכה על רוע מזלי לערת זקנתי, ועל אשת נעורי הצדקת המפורסמת ועל נכדי הבחורי חשובי' ומאנה הנחם נפשי, כי אין מקבלי' תנחומין על החיי'[1] וכו', ועתה אינו כדאי להכניס ראשי בדבר הגדול כזה, אך מפני כבוד שמים להחזיק דת האחדות, וכבוד רום פאר מעלתו אשר הכניס ראשו לקנא קנאת ה' צבאות, וביותר שתולין הקלקלה במקולקל כמוני[2] ח"ו אשר יצאה המכשלה מתחת ידי שנתתי לו הסכמתי על ספרו ספרי מיני', חשאתי כי לא ידעתי, ואינו ליה איזו גופא דעובדא היכי הוה[3], שזה האיש בא לפרא"ג וחד דעמיה הסופר שלו, זה חייא היה מתאכסן בבית הקצין מוהר"ר אנשי"ל גרנצפורג נר"ו, והסופר שלו היה מתאכסן בבית מחותני הפרינמ"ז מהר"ר שמואל יצ"ו, ומיד נתפרסם שמו בפרא"ג אך שבא איש אלקי' חכם מצפת תוב"מ, ובא לביתי לקבל פני עם הסופר שלו שהוא מווענציא, והנה ראיתי איש זקן והוא עוטה מעיל ומצויין כחר מן קאמייא. ודרכי מאז לקרב מאד לאנשי' ספרדיי' ק"ו לחכמיהם, ובפרט שהסופר הגדיל אותו שלא בפניו עד לשמים, ואמ' שרוח הקודש שורה עליו והיה אצלי כמה פעמי' וח(רז)(זר)מו מענין לענין נגלה ונסתר כפי אשר ידי יד כהה מגעת, ומצאתיו מלא דבר, והכרזתי עליו ג"כ שהוא מגדולי חשובי ספרדיי', והשמיע קול שאינו רוצה לעכב בפרא"ג כ"א שבועות שתים, כי רוצה לשוב לדרכו לא"י, כי הוא איש זקן ועיניו כהו משיבו, ואינו יכול לעכב רק לילך למסעו, ובאותן הימי' עשיתי לו כל הפעולות הן בממון לסייעו והן בכל דבר, ובאותן הימי' הראה לי מעט מכתביו אשר קרא שמו עוז לאלקי', ובודאי הוא לקט את כל הטוב אשר לא היה בו שמץ ודופי, והיו בו דברי' טובי', ומי ישמון ידו בצלחת לבלתי לקרב לאיש כזה וליתן לו הסכמה, והנה אחר שכבר נד ולד נתגלה בהתחיה[4] שנשאר שם כל ומות החורף, ונכנס לעיר מקלט לבית כבוד הגאון האב"ד נר"ו, וכבוד הגאון לא היה בביתו רק בניו בנו הוא ה"ה הרב מוהר"ר יוסף והחן האב"ד ה"ה הרב מוהר"ר יונה נר"ו ואחוזתם מרעיהם, והם קרבו אותו בארוחתם ארוחת תמיד שהיה לו מכל המעדני' ונתגלה מעט מעט שקריו, ופעם א' שהוריד את כל המרכבה לחדר שלו והוא יושב מדובק אצל מט"ט שר הפני' וגם דיבר עם השכינה, וכהגדה רבות אשר א"א לכתבם, ופעם אמ' שהוריד את הס"מ עם המרכבה טמאה שלו והיו כלם עבדי' כפותי' לפניו והס"מ בעצמו היה משמש לו, ופעם הראה איזה דפין ואמ' שהוא האיגרת מאליהו הנביא, שבזה יכול לברוא עולמות, וכל דברי' אלו שמעתי מפיו, אמנם מה שעשה בבית אכסניא שלו כת' כמה וכמה קמיעות וקיבץ ממון רב, ושאלתיו לנה מכחד מלפני ולמה אינו מראה לי איזה קמיעות שגם יש לי קצת יד בזה, וכחש ואמר שמעולם לא יצא קמיעא מתחת ידו, ואמ' שיש בידו יכולת להפוך

[1] מסכת סופרים, c. 21 (éd. Müller, XLIII, et 303, note 41).
[2] *Baba Batra*, 109 *b*.
[3] *Ketoubot*, 69 *a-b*.
[4] *Houllin*, 56 *b*.

וכו' והוא עשה תועבות הרבה לשלוח בדפוס בכל תפוצות ישראל כפירת הדת ופשיטא להכריז על הכפרי' לשרפם בכל יראה ובכל ימצא, ואסור ללמוד מתוכם, ואף כי יחתור זה האיש לתרץ דבריו בענין השניות ובשאר שב' לא יקובל ממנו פגול הוא לא ירצה, על כן עם רום פאר מעלתו החכמה והמדע לידע כדת מה לעשות, ואני באתי כמתנצל נגד ה' ונגד אחינו בני ישראל שאין לי חלק במעל הזה, כי מאז ומעולם אני מרחיק את הדת ההיא, ומרוב צערי מן הצר וטרדותי ודאגותי כאשר כתבתי בהתחלת הדברי' אינני יכול להאריך עוד ולאמן את ידי במקום שאמרו לקצר, והאל העונה בצר, יחלצני ממצר, ויקרב היום אשר יעדה הצר, בין בצרה לבצר, כה עתירת אהובו נאמנו ומחותנו דש"ת כל הימי' הטרוד כאשר ינוס מפני הארי ופגעו הדוב[1] נפתלי הכהן, והברכות מסורות בידו לברך את חתנו מחותני ה"ה האברך הרבני המופלג מוהר"ר אריה ליב נר"ו:

II

[13 septembre 1713] f. 13 *a*.

העתק מגוף הכת' שכת' הגאון המפורסם המקובל האלקי החסיד מוהר"ר נפתלי הכהן הגדול נר"ו.

שעל גבי הכתב, לק"ק אמשטרד"ם יע"א, לקדוש ה' מכובד, זבד טוב נזבד, בהיכלו כלו אומר כבוד, ה"ה אהובי מחותני הגאון הגדול המפורסם בישראל, האב"ד ור"מ המקובל הגדול איש האלקי' כבוד מוהר"ר צבי הירש נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק הנ"ל וח"ל ברעסלא"ו,

עטרת צבי צפירת תפארה, המאיר לארץ היא זיוה והדרה, אספקלריא המאירה, הוא ניהו אהובי מחותני הגאון המפורסם המקובל הגדול איש האלקי', האב"ד ור"מ, נ"י ע"י פטיש החזק, כבוד שמו מפארי' מוהר"ר צבי הירש נר"ו יאיר כאור הבהיר, הנה לא יכולתי להרי' ידי עד כה מגודל צערי מחמת הרעש אשר בק"ק פראג יע"א, ואשתי הרבנית ה"י ונכדיי שיחיו אף שהם חוץ לבירה, על כל פני' על פני השדה חוני' באין כל בעוונותי הרבי', וגם עתה לבי בכל עמי ושמעתתא כזו בעי צלותא[2] לכתו' דבר על אופנו שלא לפגוע בכבוד שמים חלילה כאשר היתה המכשלה כבר תחת ידי בעוונותי הרבי' אשר בחתימתי זכיתי את החייב אשר הידה מהראוי יד כזו תקצץ ולא תגע בו יה, כי סקול יסקל או ירה ירה בחיצי גבור שנוני' אשר שננו לשונם (כמו נחש זה אשר חיון שמו ומעשיו מעשה נחש הקדמוני אשר דבר דלטורין) על בוראו, ובראותי ההעתק מהגאון הגדול האב"ד ור"מ דק"ק מנטוב"ה אשר קנא לאלקי' לכפר על בני ישראל לכפורי ידי בהאי גברא גרדנא דלא טייזן[3] להיות שתא בציר משני' ולהטיל נורא רבא חרם ונדוי ושמתא שב שממה (שב מיתה על האי גברא

[1] Amos, v, 9.
[2] *Meguilla*, 28 *b*.
[3] *Aboda Zara*, 26 *a*.

ועכ' ספרו) לדונו כספר קוסמי' לבערו מן העולם ואין ביעור אלא שריפה, ואם אמנם נכשלתי בזה אשר טעיתי בהביטי אל מראהו ואל גובה קומתו, ולמראה עיניו שפשתי כסומא בארובה[1] ולא ירדתי לטעמקי לבו שהוא מלא קמשוני' ותועבות, אמנם תיתי לי[2] ושישו בני מעי[3], כי אחרי שובי נחמתי מיד בפרא"כ, ואמרתי בפני הסופר סהיה אצל (האיש הבליעל הנ"ל) אשר החלטתי בדעתי שהוא א' מן הכופרי' שבסאלוניק"ו, וגזרתי אז על הסופר להגיד לי האמת ולא רצה והיה מגמגם בלשניה כמו חצי הוראה, אמנם לא היה בידי לתקן המעות כאשר כתבתי לפאר מעלתו בכתבי הראשון, ועתה סליאה נשגבה בעיני על הרב אב"ד ור"מ דק"ק חספרדי' מהר"ר שלמה אאיליון נר"ו וב"ר אשר מסייעי' לעיברי עבירה וב"ר בהדיאה גרירא אשר צוה לדסוס כת' החתנצלות אשר לא כדת, וכתבו שחשבו בכל הס' ביחידות ובכנוסיא ולא מצאו בו מאומה רק כלם הם דברי הזוהר הקדוש, אוי לעיני' שכך ראות ולאזנים שכך שומעות לתלות כל הכפירה שלו מאילן גדול בזוהר הקדוש, ומאן לא ידע הא שהוזכר כמה פעמי' בזוהר תלת קשרי מהימנותא הם בח"ב זיווגא דלא מתפרשין לעלמין והג"ת וה"ר הם ג"כ תלת קשרי, ומי נתן כח לעור זה המהלך באפילה לתת מכשול לנקר עיני האנשי' הטובי' להתעם בתוהו לא דרך אשר לא ניחא לטרייהו לטימר הכי כי יקרא הס' הלז למלומד אשר לא מבני עמנו, כמה גזרות ושמדות ותקלות אשר יוכל להצמיח מזה חלילה אשר מן הנמנע לפרש כל הדברי' וכי לא היה לתחכם הנ"ל וב"ר החתנ[illegible] אלי אשר בכל שיטה ושיטה יצא חוץ לשיטה, וכלן ארגן אלא תרופי' וגדופי' ואם לדעתם המשובשת יש להתנצל על כל אלו הדברי' ולתרצם, לא מעוקציך ולא מדובשיך' הלא ספר זה לכל נטסר, והביטוני אף הלומדי' המצפצפי' והמדגי' בקראם ב' וג' דלתות יחלק לבם עתה יאשמו, זה יבמה במה וזה ינגן וכלם וכפרו באלקי ישראם ח"ו אשר כבר נכשלו בזה כמה מאות בני אדם, ועדיין נכשלי' בני אדם שעברי' כל העבירות שבתורה ותולין עצמן בזה הס' הנק' סוד האלקות אשר עד הנה לא ידעתיו ולא שמעתיו, רק שמעתי רבי' המתלחשי' בזה הענין ולא רצו לגלות כתבי' כזבי' והם לפני, ועתה נשתמה שמו לגריעותא לטוות ולא לחיי' לקוראו בשם (מהימנותא דכלא) לעשותו כלה ומחרצה, כדון התרוץ פסולי אלקיהם וגו', והנה לא על המלגלג אני מרעם אלא על המברכו[1] הב"ד הנ"ל אשר תרתי עבדי, לא די מלא שתקו אלא אף העידו וצוו לחרום בחרם אמיץ לפרסם בכל ישראל לילך אחרי הבל ויהבלו ומראש דבריהם ניכר ללמוד הסתום מן המפורש[2] אשר חגר השודה שכתן שורבו להזיק והזיקו מצוי חלילה, ואם יענו בזה

[1] *Baba Batra*, 12 b.
[2] *Sabbat*, 110 b.
[3] *Baba Mesia*, 83 b.
[4] *Nombres Rabba*, xx, 10.
[5] *Berachot*, 39 a.
[6] *Zebahim*, 53 a.

שכת׳ אף אם יעבור אדם על כל התורה, כיון שמאמין בזה הענין וכו׳ הוא מכני עליה קדישא ואין לו שום חטא ועון והותרה הרצועה ח״ו, ונהפוך הוא אשר מי שהוא צדיק גמור ומקיי׳ כל התורה כלה אם אינו מאמין אשר עם לבבם זה מינות אין לו חלק לעה״ב, אידה קנאתך וגבורתיך ה׳ אלקי׳ עד מתי יחרף צר, תורה תורה חגרי שק, הבעבור זה ירד צור בהגלותו על הר סיני לתת לעמו חקי׳ ישרי׳, וכי זה הוא הדרך הישר להיות צדיק אובד בצדקו כך הימי׳ אף לעה״ב, ורשע יאריך ברעתו בעולם שכלו ארוך, בשגם שזה האיש קלל מלכי׳ ואלקיו המה מלכי רבנן, ואלקי׳ דיינא ישראל ורבניהם ואת ה׳ אלקיך תירא לרבות, ועתה הוא ילבש קללה כמדו תקולל חלקתו בארץ ימח מס׳ החיי׳ ועם צדיקי׳ אל יכתב מדה כנגד מדה, והנה החכמי׳ הנ״ל במדה שסתמו דבריהם סתמו, אך במדה שגילו דעתם בהתנצלות עליו במשנת אין דורשין לשבח וכיותבי׳ שאין זה נק׳ מגלה פני׳ בתורה ש״כ כמש״כ הרמב״ם וכו׳, אם לדין יש תשובה שזה נק׳ מגלה פני׳ בתורה ש״כ דוקא לדעת הרמב״ם, אמנם איך צריכי׳ לכל אלו כי לו יהיה כדבריהם שלא נק׳ מגלה פני׳ בתורה ש״כ וכתבו שבשביל שא׳ מפרש הפך רש״י וכו׳ איני יכול לירד לסוף דעתם ולסוף דבריהם מי הכריחום לזה להרץ דברי מינות שלו אם הוא הוחזק כל ישראל מי הוחזקו אם לא להיות חשודי׳ חלילה שגם הם מחזיקי׳ בלבבם עדיין אמונת הש״ץ וסוד האלקיות שלו וחס להיותם חשודי׳ בעיני להיות נגרר׳ אחרי אי״ן כל, עין קוץ, ואם יצא מכלל מגלה פני׳ וכו׳ לפי דבריהם לא יצא מכלל כופר בעיקר, ועל כל פני׳ לא יצא מכלל אפיקורוס שגם כן אין לו חלק לעה״ב, וכל הנהו דחשיב בגמי׳ דאיקרו אפיקורוס כלם איתנהו בידה, וכי על רש״י בלבד הוא יצא הלא הוא כופר בתלמוד בבלי ובתלמוד ירושלמי אשר מפורש בתלמוד שלנו [1] מ״ט משל למלך שבנה פלטרין על האשפה וכו׳, וז״ל אגדת הירושלמי על האי מתניתין [2] והוא ג״כ מדרש רבה [3] שהוא אגדת ירושלמי, רב אמ׳ תאלמנה שפתי שקר וכו׳, יתחרשון יתפרכן ישתתקקן, כד״א ויאמ׳ ה׳ אליו מי שם פה וגו׳ יתפרכן כד״א והנה אנחנו מאלמי׳ אלומי׳ וגו׳ ישתתקקן כמשמעו, הדוברות על צדיק צדיקו של עולם, עתק דברי׳ שהעתיק מבוריותיו, בגאוה ובוז זה שמהגאה לומ׳ אני דורש במ״ב, סבור שהוא כמתגאה אינו אלא כמתבזה, אמ׳ ר׳ יוסי המתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעה״ב המתכבד בכבוד חי העולמי׳ לא כ״ש, מה כתיב בתריה מה רב טובך אשר צפנת ליריאיך אל יהי לו במדה רב טובך, אמ׳ ר׳ לוי כבוד אלקי׳ הסתר דבר עד שלא נברא העולם וכבוד אלקי׳ חקור דבר משנברא העולם, וע״ש בפי׳ דהאי אגדתא ובודאי יקיי׳ בו כל הכתוב שם, ואם האי זקן ממרא ברעיוניו המשובשי׳ חולק על כל דברי חכמי׳ ז״ל, אני אומ׳ שטיא רשיעא שפיל לסיפיה [4] דמתניתי׳ שאמרו שם וכל שלא

[1] *Haguiga*, 16 *a*.
[2] J. *Hag.*, II, 77 *c*.
[3] *Ber. Rabba*, 1.
[4] *Berachot*, 10 *a*.

ועל ספרו) לדונו כספר קוסמי' לבערו מן העולם ואין ביעור אלא שריפה, ואם אמנם נכשלתי בזה אשר שעיתי בהביטי אל מראהו ואל גובה קומתו, ולמראה עיניו שפטתי כסומא בארובה[1] ולא ירדתי לטעמקי לבו שהוא מלא קמשוני' ותועבות, אמנם תיתי לי[2] ושישו בני מעי[3], כי אחרי שובי נחמתי מיד בפרא"ג, ואמרתי בפני הסופר שהיה אצל (האיש הבליעל הנ"ל) אשר החלטתי בדעתי שהוא א' מן הכופרי' שבסאלוניק"י, וגזרתי אז על הסופר להגיד לי האמת ולא רצה והיה מגמגם בלשניה כמו חצי הודאה, אמנם לא היה בידי לתקן המעות כאשר כתבתי לפאר מעלתו בכתבי הראשון, ועתה סליאה נשגבה בעיני על הרב אב"ד ור"מ דק"ק חספרדי' מהר"ר שלמה אאיליון נר"ו וב"ד אשר מסייעי' לעוברי עבירה וב"ד בהדיאה גרירא אשר צוה לדפוס כת' ההתנצלות אשר לא כדת, וכתבו שחפשו בכל הס' ביחידות ובכנוסיא ולא מצאו בו מאומה רק כלם הם דברי הזוהר הקדוש, אוי לעיני' שכך ראות ולאזנים שכך שומעות לתלות כל הכפירה שלו באילן גדול בזוהר הקדוש, ומאן לא ידע הא שהוזכר כמה פעמי' בזוהר תלת קשרי מהימנותא הם בח"ב זיווגא דלא מתפרשין לעלמין והג"ת וה"ר הם ג"כ תלת קשרי, ומי נתן כח לעור זה המהלך באפילה לתת מכשול לנקר עיני האנשי' הטובי' להתעם בתוהו לא דרך אשר לא ניחא למרייהו למימר הכי כי יקרא הס' הלז למלומד אשר לא מבני עמנו, כמה גזרות ושמדות ותקלות אשר יוכל להצמיח מזה חלילה אשר מן הנמנע לפרט כל הדברי' וכי לא היה להחכם הנ"ל ובד"ר ההעתק הנשלח אלי אשר בכל שיטה ושיטה יצא חוץ לשיטה, וכלן אינן אלא חרופי' וגדופי' ואם לדעתם המשובשת יש להתנצל על כל אלו הדברי' ולתרצם, לא מעוקציך ולא מדובשיך[4] הלא ספר זה לכל נמסר, והבינוני' אף הלומדי' המצפצפי' והמהגי' בקראם בי' וג' דלתות יחלק לבם עתה יאשמו, זה יבנה במדה וזה ינגן וכלם וכפרו באלקי ישראם ח"ו אשר כבר נכשלו בזה כמה מאות בני אדם, ועדיין נכשלי' בני אדם שעוברי' כל העבירות שבתורה ותולין עצמן בזה הס' הנק' סוד האלקות אשר עד הנה לא ידעתיו ולא שמעתיו, רק שמעתי רבי' המתלחשי' בזה הענין ולא רצו לגלות כתבי' כזבי' והם לפני, ועתה נשתנה שמו לגריעותא למות ולא לחיי' לקוראו בשם (מהימנותא דכלא) לעשותו כלה ונחרצה, כדין החרוץ פסילי אלקיהם וגו', והנה לא על המלגלג אני כועס אלא על המברכו[5] הב"ד הנ"ל אשר תרתי עבדי, לא די שלא שתקו אלא אף העידו וצוו לחרוט בחרט אנוש לפרסם בכל ישראל לילך אחר ההבל ויהבלו ומראש דבריהם ניכר ללמוד הסתום מן המפורש[6] אשר הצד השוה שבהן שדרכו להזיק והיזקו מצוי חלילה, ואם יענו בזה

[1] *Baba Batra*, 12 *b*.
[2] *Sabbat*, 110 *b*.
[3] *Baba Mecia*, 83 *b*.
[4] *Nombres Rabba*, xx, 10.
[5] *Berachot*, 39 *a*.
[6] *Zebahim*, 53 *a*.

שכת׳ אף אם יעבור אדם על כל התורה, כיון שמאמין בזה הענין וכו׳ הוא מבני עליה קדישא ואין לו שום חטא ועון והותרה הרצועה ח״ו, ונהפוך הוא אשר מי שהוא צדיק גמור ומקיי׳ כל התורה כלה אם אינו מאמין אשר עם לבבם זה מינות אין לו חלק לעה״ב, איה קנאתך וגבורתיך ה׳ אלקי׳ עד מתי יחרף צר, תורה תורה חגרי שק, הבעבור זה ירד צור בהגלותו על הר סיני לתת לעמו חקי׳ ישרי׳, וכי זה הוא הדרך הישר להיות צדיק אובד בצדקו כל הימי׳ אף לעה״ב, ורשע יאריך ברעתו בעולם שכלו ארוך, בשגם שזה האיש קלל מלכי׳ ואלקיו המה מלכי רבנן, ואלקי׳ דיינא ישראל ורבניהם ואת ה׳ אלקיך תירא לרבות, ועתה הוא ילבש קללה כמדו תקולל חלקתו בארץ ינוח מסי החיי׳ ועם צדיקי׳ אל יכתב מדה כנגד מדה, והנה החכמי׳ הנ״ל במה שסתמו דבריהם סתמו, אך במה שגילו דעתם בהתנצלות עליו במשנת אין דורשין לשבח וכותבי׳ שאין זה נק׳ מגלה פני׳ בתורה ש״כ כמש״כ הרמב״ם וכו׳, אם לדין יש תשובה שזה נק׳ מגלה פני׳ בתורה ש״כ דוקא לדעת הרמב״ם, אמנם אין צריכי׳ לכל אלו כי לו יהיה כדבריהם שלא נק׳ מגלה פני׳ בתורה ש״כ וכתבו שבשביל שא׳ מפרש הפך רש״י וכו׳ איני יכול לירד לסוף דעתם ולסוף דבריהם מי הכריחום לזה לתרץ דברי מינות שלו אם הוא הוחזק כל ישראל מי הוחזקו אם לא להיות חשודי׳ תכלילה שגם הם מחזיקי׳ בלבבם עדיין אמונת הש״ץ וסוד האלקיות שלו וחס להיותם חשודי׳ בעיני להיות נגרדי׳ אחרי אי״ן כל, עין קיץ, ואם יצא מכלל מגלה פני׳ וכו׳ לפי דבריהם לא יצא מכלל כופר בעיקר, ועל כל פני׳ לא יצא מכלל אפיקורוס שגם כן אין לו חלק לעה״ב, וכל הנהו דחשיב בגמ׳ דאיקרו אפיקורוס כלם איתנהו ביה, וכי על רש״י בלבד הוא יצא הלא הוא כופר בתלמוד בבלי ובתלמוד ירושלמי אשר מפורש בתלמוד שלנו [1] מ״ט משל למלך שבנה פלטרין על האשפה וכו׳, וז״ל אגדת הירושלמי על האר מתניתין [2] והוא ג״כ מדרש רבה [3] שהוא אגדת ירושלמי, רב אמ׳ תאלמנה שפתי שקר וכו׳, יתחרשון יתפרכן ישתתקון, כד״א ויאמ׳ ה׳ אליו מי שם פה וגו׳ יתפרכן כד״א והנה אנחנו מאלמי׳ אלומי׳ וגו׳ ישתתקון כמשמעו, הדוברות על צדיק צדיקו של עולם, עתק דברי׳ שהעתיק מבריותיו, בגאוה ובוז זה שמתגאה לומ׳ אני דורש במ״ב, סבור שהוא כמתגאה אינו אלא כמתבזה, אמ׳ ר׳ יוסי המתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעה״ב המתכבד בכבוד חי העולמי׳ לא כ״ש, מה כתיב בתריה מה רב טובך אשר צפנת ליריאיך אל יהי לו במה רב טובך, אמ׳ ר׳ לוי כבוד אלקי׳ הסתר דבר עד שלא נברא העולם וכבוד אלקי׳ חקור דבר משנברא העולם, וע״ש בפי׳ דהאי אגדתא ובודאי יקיי׳ בו כל הכתוב שם, ואם האי זקן ממרא ברעיוניו המשובשי׳ חולק על כל דברי חכמי׳ ז״ל, אני אומ׳ ששיא רשיעא שפיל לסיפיה [4] דמתניתי׳ שאמרו שם וכל שלא

[1] *Haguiga*, 16 *a*.
[2] J. *Hag.*, II, 77 *c*.
[3] *Ber. Rabba*, 1.
[4] *Berachot*, 10 *a*.

הבושם המקובל האלקי המופלג ומופלא חכם הכולל, כבוד שמו מהולל מוהר"ר צבי הירש נר"ו וכאל"ש[1]:

הנה הגיעני מכתבו מאז, ועתה הגיעני אגרת השנית מרום פאר מעלתו הנשתהה עד רביעי חה"מ דסוכות, ובדבר עסקי חוי"א חיו"ן, שורש מחם הקדמוני אשר דבר דלטוריא על בוראו, ואין טוענין למסית[2], ואילו היה בידי המנה מושלו כמקדם הייתי עושה בו נפלאות אשר לא היה מקצה הארץ עד קצה הארץ, ואמרתי לאסוף פה לומדי' הנמצאי' להחריטם בחיל בכנופיא כראוי וגכון כאשר עשה מחותני הגאון המפורסם החסיד מוהר"ר גבריאל נר"ו אב"ד ור"מ דמדינת מעהרי"ם ודק"ק ניקלשפור"ג, אמנם מצרים אינו כשכם שק"ק ניקלשפורג הוא עיר גדולה של חכמי' ושל סופרי', וכל החתומי' יודעי ומכירי מארי חריפי' חסידי' מקובלי אשר מעשיהם בודאי עושה רושם, לא כן עמדי סה אנשי' מלוקטי' זה מפה וזה מפה לא קרב זה אל זה, וכינום כזה אינו נאה[3] לעולם, ופן נהיה לבוז חלילה, כי ישיחו בי יושבי שער, ואנשי ירושלם לא היו חותמי' וכו' ובודאי לא יעשה רושם, אכל זאת עשיתי העתקתי כל הכתבי' ראשוני' מכלל דאיכא אחרוני' בכת' ובדפוס, ושלחתי ליד מחותני הרב הגאון המפורסם זקן ויושב בישיבה, וזרזתיו בכתבי לאסף אליו הרבני' ודיינני' מומחי' ולומדי' מופלגי' הנמצאי' שם, כי היא עיר גדולה לאלקי' מקום החנותו עיר מלאה חכמי' וסופרי' היא ק"ק גלוג"א רבתי אשר היא סמוכה ונראית[4] מבאן, ובכל שעתא שכיחי שיירתא, ובודאי כתורה ועשה כי הוא איש חכם וצדיק וישר ונאמן מקנא לאלקיו, ובהגיע אמרותיהם בכתבם אלו אשר בלתי ספק כתורה יעשו להכניע זדי' לעקרם מן העולם, ומיד כשיגיע לידי אראה לשלחם לידו הרמה, ועתה אין בכחי רק חמשה קמיעי' אלו,[5] זכות קנאת ה' צבאות תעשה זאת אשר מתחלל על ידם, וזכות תורתו הקדושה אשר נעשית פלסתר[6] על ידם בעוונותינו הרבי', וזכות אבותי הקדושי' אשר בארץ המה מכל הצדדי גאוני ארץ אשר שמם מפורסם מקצה השמי' ועד קצה הארץ מופלגי' בתורה ובחסידות גאוני' מפורסמי' בריח כהונת עולם מקבלה לעילא מכל ברכתא עד פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן קנאי בן קנאי, וזכות הרבי' אשר יהיה תלוי בנו שלא יכשלו בלשונם הרע ולא ינקשו בשנונם ויהיו עובדי' לאל א' שפה א' ודברי' אחדי', ולא להיות חלק לבם עתה יאשנו, וזכות מעט תורתי אשר לפני, בזכות חנושה קמיעי אלו, אני יוצא בחרבי ובחרמי השלופה נגד האיש הכליעל חיו"א חיו"ן י"ש ומסעדיו שהמה מיחרמי ומנודי' ומפורשי' ומובדלי' מכל קדושת ישראל קהל הגולה ומקולל בשם ובקללה שקילל יהושע את יריחו, ובקללה שקילל ברק למרוז אשר לא בא לעזרת ה' בגבורי', קללה זו ראויה לבא בחוק מסעדיו ומחזיקיו ק"ו

[1] = וכל אשר לו שלום.
[2] *Sanhédrin*, 29 *a*.
[3] *Sanhédrin*, VIII, 7.
[4] *Megila*, 3 *b*.
[5] *Bereschit R.*, 76.
[6] *Berachot*, 31 *b*.

אליו שהוא המחלל בעצמו, וכל ישראל יחזיקו אותו בחומר
הגדול ולא ליתן לו אף לינת לילה א', ולהרחיק מד' אמותי
טמא יאמרו גם ישראל אשר בהם מתפאר ה' עד כי ישוב מדרכו
ויקבל תשובה מפורסמת מחמשה גאוני ארץ, ויתודה ברבי' אש
לאלקיו, ועל מסעדיו ומחזיקיו אני אומ' כי התעום רוח ערל
זנוני', ושיראו שלא יארע להם כמעשה בית שני, ורוח הקדש
מה מצאו בי עול כי רחקו מעלי, וילכו בלא כח אחרי
ויהבלו, והמה מותרי' ועומדי', כי יוכתב על כל א' וא' זקן
ובן סורר ומורה, ועתידי' בעלי זרוע ליפול לבור שחת כלה ומ
ובטוח אני להעמיד לנסיון אשר כמה מהם לא יוציא שנה ז
על כבודנו לא חס הקב"ה למה לא יחוס על שמו הגדול,
תורה חגרי שק התפלשי באפר אשר מחליפי' אמרותיה הצ
ואומרי' לטוב רע ורע טוב, הוי חכמי' בעיניהם, אשר בטו
שהיוא וחרד לדבריו ינוס כאשר ינוס איש מפני הארי ולא י
הדוב שקול מילוליה, והנמור עז לגהינם ואל ישגיחו כלל
הכתבי' כזבי' מליצי' בלתי ישרי' עובדי הש"ץ המה המפורסמי'
החריבו את ירושלם תובב"א וכל א"י עתה בימינו, בייא בייא
דאחריב לביתנו, ועדיין השטן מרקד בינינו שנתפזרו בכל הא
כדור הפלגה, ועדיין אינם מבקשי' מוסר ומבקשי' להחרינ
העולם, חרבם תבא בלבם, הלא הם המה המחזיקי' באמונת
וזמר יוני לא פסק מפיהם בליל שבת ויומו מיוכד על הש"ץ ב
וגדופין וטינא בלב, כמה מהם שמוציאים יראתם מחיקם
הש"ץ ומחבקי' ומנשקי', לכן אין מביאי' ראיה משוטי' אלו
ומטעי' את הבריות, ובמחשך מעשיהם דבורם בנחת כי כן דר
זונה אשר עליהם אמ' החכם ברוח הקודש הרחק מעליה דרכ
תקרב אל פתח ביתה, ובגדון גוף הס' המחבל אמרתי נצחוני [2]
אין ביעור חמץ שאור שבעיסה אלא שריפה [3], ושעות היה אצלי ט
באגרת השנית שלי באולי ימצא בו דבר טוב אינני חש לקמ
ושורפין אותו ואת אזכרותיו, וגרע הרבה מס' שכתבו מין,
המורד והכפירה מפורש ושקץ תשקצנו, ק"ו אם לעשות ש
איש לאשתו נמחה שמו הגדול, ק"ו ליתן שלו' לקונו, ולמנוע ה
להשיב רבי' מעון, והאיש ההוא לבד ישא את עוונו והכל מו
חוץ מנחש [4], לכן נסמך [5] ואבדתם את שמם, לא תעשון כן לה' אל
הא אם יש בזה איבוד שמם כמו נדון זה תעשון, ויפה דרש
גמליאל [7], וכי תעלה על דעתך וכו', אלא לא תגרמו במעשיכם
ולכן המשפט חרוץ לשרוף את הס' ההוא בפרסום ולאבדו ו
מן העולם בכל האפשר בכל מיני איבוד שאתה יכול לאבדו ול

[illegible]nhédrin, 64 a.
[illegible]aha Mecia, 59 a.
[illegible]esahim, 5 b.
[illegible]id., 84 a.
[illegible]eschit R., 20.
[illegible], 3-4.
[illegible], 4.

וכל מי שיגיע לידו ס' א' או הרבה ולא יודנו בשריפה כמשפט הכתוב פסילי אלקיהם תשרפון, האיש ההוא או ההם נכנס בעונש החרמות והשמדות, ומתועב כמו הבליעל עצמו, גלוי וידוע לפני מי שאמ' והיה העולם, שלא לכבודי אני כות' כל אלה להתגדל ולהתגדר, ונהפוך הוא אשר עתה אני בעלמא דקשוט אשר אין רשות אחרי' עלי, ואנכי עבד לעם הזה[1] אשר נברה כח החנופה, והנה קנאת ה' צבאות תעשה להתעמיד משפט הדת על תלה, ובודאי הקדימו אותו כמה גאוני ארץ הלובשי' בגדי קנאה ונקם, ועוד יסכימו עמנו כל גאוני ארץ, וכל הירא וחרד לדבר ה', וכל הדן אותי לכף זכות, מה ידינודו מן השמים, והאומ' או חושב שאין כוונתי לשמים יתהפך עיון כתנור וכירים, כי בחרתי בחיי', ובזה אסיים ושלו' וחיי' מן השמים לרום אדו' ולכל המסתופפי' בצל חכמתו ויראתו הקודמות כתמי' ונאמרת כ"ע[2] אהובו כנפשו מחותנו נאמנו דש"ת כ"ה הטרוד מאד נפתלי הכהן ושלו' לאהובי מחותני חתנו דמר הרב הגדול חנוני מוהר"ר ל' עם שלו' בני ביתו ולכל מרבית ביתו דמר שלו ויש"ר :

IV

[18 octobre 1713] f. 110 b.

ברעסלי יו' ד' כ"ח תשרי תע"ד לפ"ק, צבי הוא לכל הארצות, לונש מחלצות, שמן תורק שמו בקרית ספר וקרית חוצות גדול העצות הוא מהר"ר מחותני נאמני הרב הגדול הגאון המפורסם, עוגת הבשם, המקובל האלקי, המופלא והמופלג חכם הכולל כבוד שמו מהולל מהר"ר צבי הירש נר"ו, הנה הגיעני מכתבו מאז, ועתה הגיעני אגרת השניה מרום פאר מעלתו, ובדבר עכקי חויא חיון שורש נחש הקדמוני אשר דבר דליטורין על בוראו, ואין טוענין למסית, ואנו היה בידי המטה מושלי' כמקדם, הייתי עושה בו נפלאות אשר לא היה מקצה הארץ עד קצה הארץ, ואמרתי לאסוף פה לומדי' המצאי' להחרימם בחיל בכנופיא כראוי ונכון, כאשר עשה מחותני האון המפורסם החסיד מהר"ר גבריאל נר"ו אב"ד ור"מ ומדינת שערהרי"ן ודק"ק ניקלשפור"ג, אמנם מצרים אינו כשכם, שק"ק ניקל־ספור"ג היא עיר גדולה של חכמי' ושל סופרי' וכל החתומי' יודעי דמכירי שהמה חריפי' חסידי' מקובלי' אשר מעשיהם בודאי עושה רושם לא כן עמדי פה, ועתה אין בכחי רק ה' קמיעי' אלו, זכות קנאת ה' צבאות תעשה זאת אשר מתחלל על ידם וזכות תורתנו הקדושה אשר נעשית פלכתר על ידם כעוונותינו הרבי', וזכות אבותי הקדושי' אשר בארץ המה מכל הצדדי' גאוני ארץ אשר שמם מפורסם מקצה השמי' עד קצה הארץ מופלגי' בתורה ובחכמות גאוני' מפורסמי' ברית כהונת עולם בקבלה

[1] I Rois, xii, 7.
[2] = בן עתירת.

לעולא מכל בירכתא עד פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן קנא
קנאו, וזכות הרבי׳ אשר יהיה תלוי בנו שלא יכשלו בלשונם
ולא ינקשו בשנונם, ויהיו עובדי׳ לאל א׳ שפה א׳ ודברי׳ א
ולא להיות חלק לבם עתה יאשמו, וזכות מעט תורתי אשר
בזכות ה׳ קמיעי׳ אלו אני יוצא בחרבי ובחרמי השלופה נגד ה
הבליעל חויא חיון י״ש ומסעדיו, שהמה מוחרמי׳ ומנודי׳ ומופ
ומובדלי׳ מכל קדושת ישראל קהל הגולה ומקוללי׳ בשם ובק
שקלל יהושע את יריחו ובקללה שקלל ברק למרוז אשר לא בא לע
ה׳ בעבורי׳, קללה זו ראוי לבא בחיק מסעדיו ומחזיקיו ק״ו א
שהוא המחלל בעצמו וכל ישראל יחזיקו אותו בחומר החרם הנ
ולא ליתן לו אף לינת לילה א׳, ולהרחיק מד׳ אמותיו, צא ש
יאמרו נא ישראל אשר בהם מתפאר ה׳ עד כי ישוב מדרכו הר
ויקבל תשובה מפורסמת מה׳ גאוני ארץ ויתודה ברבי׳ אשר ח
לאלקיו, ועל מסעדיו ומחזיקיו אני אומ׳ כי התעום רוח ערעי׳
זנוני׳ ושיראו שלא יארע להם כמעשה בית שני, ורוח הקדש צו
מה מצאו בי עול כי רחקו מעלי וילכו בלא כח אחרי ההב
ויבהלו, והמה מותרי׳ ועומדי׳ כי יוכת׳ על כל א׳ וא׳ זקן ממ
ובן סורר ומורה, ועתידי׳ בעלי זרוע לפול לבור שחת כלה ונחר
ובטוח אני להעמיד לנסיון אשר כמה מהם לא יוציאו שנה זו כ
על כבודינו לא יחוס הקב״ה למה לא יחוס על שמו הגדול, והו
תורה חגרי שק התפלשי באפר אשר מחליפי׳ אמרותיה הצרופ
ואומרי׳ לרע טוב ולטוב רע, הוי חכמי׳ בעיניהם, אשר בטוח
שהיראה וחרד לדבר ה׳ ינוס כאשר [ינוס] איש מפני הארי ולא יפגל
הדוב שקול מלוליה, והנמר עז פני׳ לגהינם, ואל ישגיחו כלל ב
הכתבי׳ כזבי׳ מליצים בלתי ישרי׳ עובדי הש״ץ המה המפורסמי׳ א
החריבו את ירושלם תוב״ב, וכל א״י עתה בימינו בייא בייא
דאחריב לביתנו ועדיין השטן מרקד בינינו שנתפזרו בכל הארצות כ
הפלגה, ועדיין אינם מבקשי׳ מוסר ומבקשי׳ להחריב את כל הע
חרבם הבא בלבם הלא הם המה המחזיקי׳ באמונת הש״ץ, וז
יוני לא פסק מפיהם בליל שבת ויומו, מיוסד על הש״ץ בחרו
וגדופין ושינא בלב כמה מהם שמוציאי׳ יראתם מחיקם תמונת הכ
ומחבקי׳ ומנשקי׳, לכן אין מביאין ראיה משוטי׳ אלו המתעי׳ ומטעי׳
הבריות ובמחשך מעשיהם, דבורם בנחת כי כן דרך אשה זונה אשר עלי
אמ׳ הח׳ ברוח הקדש הרחק מעליה דרכך ואל תקרב אל פתח בי
ובגדון גוף הס׳ המחבל, אזורתי נצחוני מורי ורבותי כי אין בעור ח
שאור שבעיסה אלא שריפה, ושעות היה אצלי שכתבתי באגרת הש
שלי באולי ימצא בו דבר טוב אינני חש לקמחידה ושורפין אותו ו
אזכרותיו וגרע הרבה מס׳ שכתבו מין, כי כאן המרד והכפירה מפו
ושקץ השקצנו, ק״ו אם לעשות שלו׳ בין איש לאשתו נמחה שמו הגד
ק״ו ליתן שלו׳ לקונו, ולמנוע הכפירה להשיב רבי׳ מעון, והאיש הל
לבדו ישא את עונו, והכל מתרפאין חוץ ממחש, לכן נסמך ואבד
את שמם לא תעשון כן לה׳ אלקיכם, הא אם יש בזה ג״כ אבוד ל
כמו נדון זה תעשון, ויפה דרש רבן גמליאל וכי תעלה על ד

וכו', אלא לא תגרמו במעשיכם וכו', ולכן המשפט חרוץ לשרוף את
הס' ההוא בפרסום ולאבדו ולבערו מן העולם בכל האפשר בכל
מיני אבוד שאתה יכול לאבדו ולבערו וכל מי שיגיע לידו ס' א' או
הונה ולא ידונו בשריפה כמשפט הכתו' פסילי אלקיהם תשרפון,
האש ההוא או ההם נכנס בעונש החרמות והשמתות ומתועם כמו
הנליל בעצמו, וגלוי וידוע לפני מי שאמ' והיה העולם שלא לכבודי
אני בות' כל אלה להתגדל ולהתגדר, ונהפוך הוא אשר עתה אני כמו
בעלמא דקשוט אשר אין רשות אחרי' עלי, ואנכי עבד לעם הזה
אשר גברה כח החנופה והנה קנאת ה' צבאות תעשה זאת להעמיד
משפט הדת על תלה, ובודאי הקדימו אותי כמה גאוני ארץ הלובשי'
בגדי קנאה ונקם, ועוד יסכימו עמנו כל גאוני ארץ, וכל הירא וחרד
לדבר ה' וכל הדן אותי לכף זכות כה ידינוהו מן השמים, והאומ' אי
חושב שאין כונתי לשמים יתהפך פניו כתנור וכירים, כי בחרתי
בחיים, ובזה אסיים, ושלו' וחיי' מן השמי' לרום אדו, ולכל
המסתופפי' בצלו ובצל חכמתו ויראתו הקודמת בתמי' ובאמת, כה
דבר עבדו אהובו בנפשי מחותנו נאמנו בשלו' טב כל הימי' הטרוד מאד
נתלי הכהן :

(*A suivre.*)

Barcelone, R. Nissim b. Reuben de Gérone, nomme avec respect R. Dan dans ses Consultations [1].

La réputation de R. Dan comme exégète devait être encore mieux établie que sa réputation de savant talmudiste. Bahya b. Ascher de Saragosse, ordinairement si avare de citations, rapporte deux interprétations expressément sous le nom de R. Dan, avec lequel probablement il se trouva personnellement en relation [2]. Le fait que Moïse a pris un prêtre madianite comme beau-père et que l'Ecriture sainte insiste sur le grand nombre des filles de Jethro est expliqué par R. Dan en ce sens que, chez les Egyptiens, les prêtres étaient sous la protection de la loi religieuse et que Moïse était sûr de trouver là un asile sûr, ce qui, selon Exode, II, 21, le détermina à jurer ou à faire le vœu de rester chez cet homme.

La hardiesse de son système d'interprétation biblique, qui s'élevait au-dessus des exigences et des lois d'une saine exégèse pour s'attacher au contexte, se révèle mieux dans le second exemple qui nous a été conservé par Bahya. L'indication si étrange d'Exode, XXIV, 11, concernant les principaux d'Israël qui, après avoir été favorisés de l'apparition divine, mangèrent et burent, a donné lieu aux interprétations les plus différentes. Juda Halévi [3], avec sa sagacité ordinaire, a cru y trouver un contraste avec Moïse, qui seul eut le privilège d'être affranchi de tout besoin pendant qu'il était plongé dans la contemplation de la divinité. R. Dan explique ce passage d'une autre manière : « Nous apprenons par Exode, XXXIII, 6, qu'Israël s'est dépouillé de la parure dont il s'était revêtu au moment de la promulgation de la Loi sur le Horeb. Comment est-il possible de penser que ce fait ne soit pas mentionné dans le récit sur la Révélation ? Mais cette mention a simplement échappé, et elle se trouve dans le verset en question [4].

[1] Ed. de Rome, p. 72, n° 32 : באמת תשוב' דן הר' אשר הזכרת היא נפלא בעיני והמה אני פה הקדוש מוחזקני בו שהיה בקי בחדרי תורה איך יאמר דברים הללו.

[2] Cf. B. Bernstein, *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, XVIII, (1891), 98, note 36.

[3] Cité dans le commentaire d'Abraham ibn Ezra, *in loc.* Bahya b. Ascher mentionne cette opinion sans citer le nom de l'auteur sous cette rubrique : ויש שפי'.

[4] ועוד יש לפרש ויאכלו וישתו קרי ביה וישיתו כי מפני שמצינו אחר מתן תורה בפורענו' ולא שתו איש עדיו עליו ולא נזכר השכר הגדול וההוד העצום הזה בפרשת מתן תורה לכן הוצרך לרמוז כאן כי מה שחזו את האלהים הוא ששתו העדי ההוא ונהנין ושמחים שמחת תופש במי שנהנה ושמח באכילה ובשתיה זה שמעתי מפי רבי דן. Le sens figuré du mot « parure » avec la signification de la foi doctrinale qu'Israël aurait perdue selon Exode, XXXIII, 4, se trouve aussi indiqué par Lévi b. Gerson, *in loc.*, et Nissim Gerundi, דרשות הר"ן, 4e sermon.

Les principaux d'Israël n'ont pas mangé et bu, comme on croit devoir interpréter dans leur sens grossier les paroles de l'Ecriture, mais ils ont joui et se sont parés de cette auréole de lumière qui venait de leur extase, provoquée par ce grandiose événement, jusqu'au moment où ils perdirent cet éclat lumineux par le péché du veau d'or. »

Mais ce ne sont pas là les seuls témoignages qui nous ont été conservés de l'art exégétique de R. Dan. Dans un recueil sur le Pentateuque, ms. de Dresde, Eb. n° 399, composé en 1343 par Isaac b. Abraham Navarro, ou, du moins copié par lui, R. Dan est cité trois fois à propos d'opinions que l'auteur a recueillies de sa bouche. Il est remarquable qu'elles se rapportent également presque toutes à l'Exode.

L'ange ou le messager qui, selon Ex. XXIII, 20, devait être envoyé au-devant du peuple d'Israël pour le garder sur son chemin, a été identifié tantôt avec le Métatron [1] et Michael [2], tantôt avec le prince des armées célestes [3], tantôt avec l'Ecriture sainte même, tantôt avec l'Arche d'Alliance [4]. R. Dan Aschkenasi le retrouve en Josué, qui prit, après Moïse, la direction du peuple. Cette interprétation, transmise par tradition, fut de nouveau bientôt oubliée en Espagne, car nous la trouvons mentionnée par Isaac Abravanel [5] comme une invention des Caraïtes. — A partir du moment où Moïse apparaît dans l'Ecriture sainte, il n'y a pas de chapitre où son nom ne soit indiqué, à l'exception de la section de Teçavé. R. Dan Aschkenasi savait aussi une explication sur ce point. Dans son horreur de la défection du peuple d'Israël et de son retour à son ancienne idolâtrie, Moïse, selon Exode, XXXII, 32, avait demandé à Dieu de l'effacer de son livre ou, pour employer d'autres termes, il avait, dans sa colère, maudit la vie. Or, comme la malédiction d'un juste s'accomplit sans condition, son nom fut réellement effacé du livre divin, c'est-à-dire du seul chapitre qui, dans l'Ecriture sainte, précède le récit de la malédiction prononcée par Moïse contre lui-même.

La dernière des interprétations de R. Dan rapportées dans ce ms. est également relative à l'Exode. C'est l'explication du passage où il est question du péché de Moïse dans Nombres, XX, 10. Il sembla improbable à R. Dan que Moïse qui, selon Exode, XVII, 6, obéissant fidèlement à l'ordre divin, avait provoqué avec son bâton le

[1] *Sanhédrin*, 38 *b*.
[2] Voir Ibn Ezra, *in loc.*
[3] Voir Samuel b. Méïr, *in loc.*
[4] Cité dans le commentaire d'Ibn Ezra, *in loc.*
[5] Dans le commentaire, *in loc.*, p. 184 *a* : וחכמי הקראים פי' המלאך הזה על יהושע.

miracle de la source jaillissante, eût désobéi la seconde fois à l'ordre du Seigneur et montré ainsi de la tiédeur dans la foi. De fait, ce n'est pas en cela que consista la faute de Moïse. Comme la première fois, il avait reçu l'ordre de frapper le rocher pour que l'eau en jaillît. Le mot qu'on croyait devoir interpréter par « parler » signifie aussi en hébreu « atteindre, frapper », de même qu'inversement on a l'habitude de désigner le parler du prophète par le terme « frapper » (Isaïe, XI, 4). La faute de Moïse ne consiste donc pas dans le fait qu'il se servit de son bâton, au lieu de la parole, mais en ce que, au lieu de mentionner Dieu seul, qui devait faire jaillir l'eau de ce rocher, il n'a parlé que de lui-même et d'Aaron, se laissant aller à dire : « Ferons-*nous* sortir pour vous de l'eau de ce rocher ? »

L'auteur du recueil du ms. de Dresde était aussi un disciple d'Ascheri, au nom duquel, chose remarquable, il rapporte plusieurs interprétations que nous connaissons par le commentaire du Pentateuque de son fils R. Jacob, l'auteur des Tourim. Quand il mit par écrit ces explications qu'il se rappelait, R. Ascher comme R. Dan étaient déjà morts. Tout indique que R. Dan a survécu à R. Salomon ibn Adret. Nous serons donc forcés d'admettre que la formule de bénédiction, ajoutée d'habitude aux noms de personnages défunts, qui, dans le commentaire du Pentateuque de Bahia b. Ascher, commencé en l'an 1291, accompagne le nom de R. Dan, a été ajoutée seulement plus tard par lui-même ou par les copistes qui ont reproduit son ouvrage.

S'il était vraiment établi, comme Perles l'admet, que la lettre d'Ibn Adret à Avila a été écrite entre 1290 et 1295, il faudrait admettre pour la date de l'établissement de R. Dan en Espagne les dix ou même les vingt dernières années du XIIIe siècle. Cependant il n'est nullement sûr encore que le fils d'Abraham Sofer, naguère parfait ignorant et devenu subitement auteur fécond, doive être identifié avec le prophète d'Avila qui, d'après la relation de l'apostat Abner de Burgos, plus tard nommé Alphonse de Valladolid dans ses *Batallas de Dios*, a prédit l'arrivée du Messie pour l'an 1295[1]. Nous ne pouvons donc, jusqu'au moment où de nouveaux documents seront trouvés, risquer une indication précise ni quant à la date de l'immigration de R. Dan en Espagne, ni quant à l'année de sa mort.

DAVID KAUFMANN.

[1] Perles, *ibid.*, p. 64, note 24, et Is. Loeb, dans *Revue*, XVIII, 58. Chez Zunz, *Ges. Schriften*, III, 227, cette prétendue année de la délivrance n'est pas indiquée.

APPENDICE.

F. 23 *a* : הנה אנכי שולח מלאך וגו' פרש"י מדת שפי' אבל שמעתי פשט נאה מפי הר' דן אשכנזי זצ"ל ארתו מלאך רוצה לומ' יהושע ובמדה מקומות מצינו שנקראים הנביאים מלאכים וכה"א ויהיו מלעיבים במלאכי אלהים (II Chron., xxxvi, 16).

F. 26 *a* : חמצא בכל הסדרים אשר המה בתורה משמלד משה [*sc.* עד משמה תורה שהוא מזכר מבלבד זה הסדר [ואתה תצוה. ותימ' היא ושמעתי מפי הר' דן אשכנזי ז"ל שעם לפי שמשה אמ' לפני קנ"ה על מחילת עגל רע ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת ואמרו רבותי' קללת חכם אפי' על לתנאי באה אמ' הב"ה אעשה לך לפנים משורת הדין אמת' שמך מן הספר אשר כתבתי כלו' מספר ואתה תצוה שכתבתי לפני כי תשא וזו היא הקללה שעשתה רושם שלא נקרא שמו שם ובשביל כך לא נזכר שמו של משה בזה הסדר.

F. 43 *a* : שמעו נא המורים המן הסלע הזה נוציא לכם מים פרש"י שנענשו משה ואהרן על אשר הכו הסלע והב"ה אמ' להם (Nombres, xx, 8) ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו וגו' וזש"ה (*ibid.*, 12) ולא האמנתם בי להקדישני וגו' כי היה קדושה רבה אילו לא היו עושים מעשה רק דיבור לבד אל הסלע אכן שמעתי מפי הר' דן אשכנזי ע"ה כי פי' ודברתם רוצה לו' והכיתם וכן צוה לו הב"ה להכותו כמו בפעם ראשונה דכתי' בפרשת בשלח (Exode, xvii, 6) והכית בצור ויצאו מים (רבים) ומצינו הכאה פירוש דבור על המשיח שיבא במהרה בימינו יכה בשבט פיו (Jes., xi, 4) ור"ל בדיבור בעלמ' כמו כן נפרש הפכו ודברתם והכיתם וא"ת אם כן על מה נענשו על שאמרו (Nombres, xx, 10) נוציא לכם מים והיה להם לומ' יוציא לכ' מים ותלו הדבור בעצמם כמו שפי' ליעל פרשת בהעלותך (*ibid.*, xii, 3) גם והאיש משה עמו מאד וז"ל הרב ז"ל איש כמודהו כמשה רבי' שהיה רגיל תדיר אצל הבורא ית' (י)(ו)היה זריז ונזהר איך היה טופה בלשון למודים אשר היתה שגורה בפיו אלא ודאי כדפרישי'.

F. 21 *a* : ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (Exode, xxi, 1) וְחַיִּיב אָדָם לַחְקֹר הַדִּין הַדִּין מִצְוָה שֶׁיַּעֲשֶׂה פְּשָׁרָה טֶרֶם יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט אֲשֶׁר אִם שְׁנֵיהֶם רוֹצִים תָּשִׂים תִּשְׁאַל שְׁנֵיהֶם יָחַד מְהֵרָה לְפָנֵיהֶם לֹא פְּנֵי מַיִּב יָהִיר הִתְנַכֵּר מֵהֶם נוטריקון מפי מורי הר' אשר אשכנזי נר"ו.

F. 41 *b* (à la marge) : מתנבאים במחנה (Nombres, xi, 27) מה היו אומ' מֹחֲנֹבְּאִים נוטריקון מֹשֶׁה תְּנוּחַ נַפְשׁוֹ בְּעֵדֶן אֹז יְהוֹשֻׁע מֹכְנִיס זו היא נב(י)(ו)אתם הרב ר' אשר זצו'ל.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

I. Exode, xxii, 22.

Ce verset a une allure embarrassée à cause des deux phrases conditionnelles אם ענה תענה אתו et כי אם צעק יצעק אלי, qui se suivent d'une manière insolite. De plus, les pronoms se rapportant à la veuve et à l'orphelin sont au singulier au lieu d'être au pluriel. Ces difficultés nous amènent à croire que la phrase כי אם צעק, etc., n'est pas à sa place et devait suivre, à l'origine, la défense d'opprimer l'étranger (20 *a*). Les mots כי גרים הייתם בארץ מצרים (20 *b*), qui se retrouvent dans Lévit., xx, 34, ont été probablement ajoutés, et c'est peut-être cette addition qui a amené le déplacement de כי אם צעק, etc. Le verbe יצעק aurait donc pour sujet גר. La phrase כי אם צעק, etc. est explicite par elle-même (cf. v. 26) et n'a pas besoin d'être complétée par le verset 23, qui est la suite directe et nécessaire de 22 *a* : « Si vous humiliez (la veuve et l'orphelin), ma colère s'enflammera... »

On attendrait, il est vrai, dans 22 *a* אתם au lieu de אתו ; mais il se peut que l'altération de אתם en אתו se soit justement produite sous l'influence de 22 *b*, une fois que cette moitié du verset avait été déplacée. Quant à l'alternance de תענון et תענה, s'il n'y a pas de faute, le passage du pluriel au singulier est fréquent dans ces chapitres. Les versets 20 à 23 s'expliqueraient donc de la façon suivante : « Tu ne vexeras ni n'opprimeras l'étranger (car vous avez été étrangers en Egypte), car s'il m'implore, j'écouterai sa plainte. — Vous ne tourmenterez pas la veuve et l'orphelin. Si vous les tourmentez, ma colère s'enflammera contre vous et je vous frapperai par le glaive, etc. »

II. נשך ET תרבית.

Généralement on ne fait pas de distinction entre ces deux mots, et on les traduit l'un et l'autre par « usure » ou « prêt à intérêt ». La différence entre les deux mots ne porte pas sur la nature de l'objet prêté, comme on pourrait le croire, en se fondant sur Lévit., xxv, 37, où נשך est appliqué à l'argent et מרבית (= תרבית) aux aliments ; car dans Deut., xxiii, 20, le mot נשך est employé à la fois pour les prêts en espèces et pour les prêts en nature. Knobel, suivi par Dillmann, dans son commentaire sur le Lévitique, a bien compris que l'un des deux mots devait désigner le prêt usuraire, par lequel on se fait rembourser une somme supérieure à celle que l'on a réellement prêtée, et l'autre le prêt à intérêt, mais il a interverti les significations des deux termes. D'après lui, תרבית serait le prêt usuraire et נשך le prêt à intérêt. Or, l'étymologie de נשך et de תרבית exige l'interprétation inverse, car נשך, *morsure*, serait une expression bien vague pour le prêt à intérêt ; c'est, au contraire, un terme précis, s'il désigne l'opération qui consiste à retenir immédiatement une partie de la somme prêtée. L'usurier *mord* ainsi sur ce qu'il avance. D'autre part, תרבית ne signifie pas, comme Knobel le dit, augmentation, mais multiplication et indique très clairement le prêt à intérêt, dans lequel il y a une multiplication partielle ou totale de la dette, par suite du payement réitéré d'une somme convenue. On doit donc traduire נשך par usure (au sens moderne du mot) et תרבית par prêt à intérêt. Il est à remarquer que la Mischna (*Baba Mecia*, v, 1) explique נשך comme nous l'avons fait ; mais elle entend par תרבית une spéculation sur le marché à terme. Il est peu probable que la Bible y ait pensé.

MAYER LAMBERT.

LA MORT DE YEZDEGERD D'APRÈS LA TRADITION JUIVE

Scherira, dans sa fameuse épître historique, rapporte que, d'après des traditions relatées dans d'anciennes chroniques, Yezdegerd [II] aurait fait subir des persécutions aux Juifs de Perse, mais que, Rab Sama bar Rabba et Mar bar Rab Aschi ayant

adressé leurs prières à Dieu, un monstre vint dévorer le roi dans sa chambre. Ce fut la fin de la persécution.

Yezdegerd II mourut en 457. D'autre part, Scherira et le *Sèder Tannaïm we Amoraïm* disent que la persécution sévit dès 455, date de la mort de R. Nahman bar Houna. Ces divers renseignements concordent très bien. A quoi il faut ajouter que Yezdegerd, sous l'influence des Mages, ayant édicté des lois sévères contre les Chrétiens et les Manichéens, il est vraisemblable qu'il a englobé les Juifs dans les mêmes mesures.

Les traditions enregistrées par Scherira ont donc jusqu'ici tous les caractères de la vérité. La cause de la mort de Yezdegerd, on en conviendra sans peine, est moins vraisemblable. Fabuleuse par nature, elle contredit, en outre, les données de la véritable histoire, qui dit que ce roi mourut à la guerre. Un tel genre de mort n'est pas assez extraordinaire pour donner naissance à une légende.

D'où vient donc cette fable, qui, sans doute, avait cours chez les Juifs? Il n'est pas impossible de le découvrir. Voici ce que Tabari raconte de Yezdegerd I.

Yezdegerd était un homme intelligent, mais, lorsque la couronne lui échut, il se départit de ces bonnes dispositions et commit des violences... Il versait beaucoup de sang, et ses sujets, complètement réduits (*sic*) entre ses mains, invoquèrent Dieu dans leur affliction. Il s'en alla de Madâïn dans la Perside, de là dans le Kermân pour se rendre dans le Khorasan, et partout où il allait, il commettait plus de cruautés. Alors on l'appela Yezdegerd *al-Athim* (le Méchant), et quelques-uns Yezdegerd *al-Khaschn* (le Dur), à cause de son injustice. Il régna vingt et un ans. Quand son terme fut arrivé, un cheval indompté vint et s'arrêta devant son palais. On n'avait jamais vu un cheval aussi beau. On en informa le roi, qui ordonna de seller et de brider le cheval. Mais personne n'osait l'approcher. On le dit à Yezdegerd. Il sortit, caressa le cheval, lui mit la selle et la bride et le sangla. Il voulut aussi arranger la croupière; alors le cheval lui lança une ruade et l'atteignit au cœur; Yezdegerd mourut. Le cheval prit sa course, rejeta la bride et la selle et déchira la sangle. Personne ne sut d'où il était venu ni où il alla. On dit : C'est un ange que Dieu a envoyé pour nous délivrer [1].

Firdousi, dans son *Schah-Nahmé* (V, 519), a reproduit une tradition analogue. Yezdegerd le Méchant, souffre d'un saignement de nez rebelle à tout remède. Un Mobed lui conseille de se rendre à la source de Saou : il y trouvera la guérison. Il y va, se met un

[1] *Chronique de Tabari*, trad. Zottemberg, II, p. 103-104.

peu d'eau sur la tête, et incontinent le flux de sang s'arrête. Sa guérison ne lui inspire que de la présomption. Alors sort de l'eau un cheval blanc d'apparence fantastique. Il ordonne à son escorte d'entourer le cheval. Un vaillant pâtre part avec deux chevaux dressés, une selle et un lacet pour le prendre. « Mais que savait le roi du secret de Dieu qui avait amené ce *dragon* sur son chemin ? » Le pâtre ne peut l'atteindre. Le roi, alors, prend lui-même la selle et la bride et s'avance vers le cheval : la bête docilement se laisse brider. Le roi la sangle, « et ce *crocodile* ne bouge pas encore de place ». Yezdegerd passe derrière pour lui mettre la croupière. A ce moment, le « cheval aux sabots de pierre » pousse un cri et le frappe sur le front des deux pieds de derrière, puis, le roi mort, se précipite vers la source bleue, où il disparaît.

Assurément, la trame de la légende persane, qui est probablement l'œuvre des Mages, n'est pas tout à fait identique à celle de la tradition juive. Néanmoins, l'air de famille est indéniable. Un Yezdegerd meurt d'une façon surnaturelle, par le fait d'un monstre, envoyé par Dieu.

Les Juifs se sont bornés à une transposition. Yezdegerd I, dont le principal crime paraît être d'avoir résisté aux conseils des Mages, fut, dit-on, bienveillant pour les Juifs de même que pour les Chrétiens de ses Etats. Par contre, Yezdegerd II, entièrement dominé par les Mages, fut hostile systématiquement à tous les dissidents, y compris les Juifs. La transposition s'imposait.

Ces lignes étaient écrites et imprimées quand je me suis avisé de lire l'article consacré à Yezdegerd par Rappoport dans son *Erech Millin*. Cette lecture ne m'a pas décidé à jeter au panier les quelques mots qu'on vient de voir. En effet, voici comment s'exprime en résumé ce savant : Le récit de Scherira ne ressemble pas à ceux des historiens persans. D'après ceux-ci, Yezdegerd II ne serait pas mort de cette façon singulière, mais soudainement. Les peuples de l'empire, et en particulier les Juifs, qui avaient beaucoup souffert du règne de ce tyran racontèrent chacun à sa façon son trépas. Peut-être les officiers eux-mêmes furent-ils la cause de ces divergences. Peut-être, enfin, s'est-il mêlé au récit de son décès, celui de la mort de Yezdegerd I. On disait aussi de Bahramgour, père de Yezdegerd II, qu'il avait péri en tombant dans un puits ou dans la boue.

L'hésitation qui se manifeste dans ces diverses hypothèses mises sur le même rang provient du laconisme des autorités auxquelles s'en est référé Rappoport. Il renvoie à Baumgarten, *Allgemeine Welthestorie*, IX, § 651 et 659 ; Richter, *Histor. krit. Versuch*

über die Arsaciden = und Sassaniden Dynastie[1], *s. v. Bahramgour*, et Malcolm, *Histoire de la Perse*, I, p. 99 (lire p. 165). Or, cet auteur, le mieux informé des trois, se contente de dire, en parlant de Yezdegerd I : « Les Persans nous présentent ce monarque comme un prince cruel, dénué de vertu, abandonné à la débauche, et l'on nous dit que la nation se réjouit lorsqu'après un règne de seize ans, il fut tué par un coup de pied de cheval. » Si Rappoport avait eu connaissance des relations fabuleuses de la mort de Yezdegerd, peut-être aurait-il affirmé avec plus d'assurance la transposition.

Mais, timide en ce point, Rappoport ne craint pas d'avancer une conjecture singulièrement hardie. Qui sait, dit-il, si ce ne sont pas les historiens persans qui se trompent et si ce n'est pas en réalité à Yezdegerd II qu'à l'origine aurait été rapportée cette histoire fabuleuse ? En effet, ajoute-t-il, Scherira doit nous inspirer plus de confiance que les écrivains persans, ayant, lui, consulté des documents plus rapprochés des événements. Il a mis à profit les chroniques des Saboraïm, qui ont vécu peu après la mort de Yesdegerd.

Rappoport a trop tiré sur les termes de Scherira. Celui-ci dit simplement : ובתריה מלך רב סמא בריה דרבא ובאותו פרק דיליה ודמר בר רב אשי שמענו מן הראשונים וראינו כתוב בספרי זכרוניהם דבעי רחמי ובלעיה תנינא ליזדגרד מלכא בבית משכבו ובטל שמדא « Après lui présida Rab Sama, fils de Rabba. A cette époque et au temps de Mar bar R. Aschi, nous avons appris des *anciens* et nous avons lu dans leurs chroniques qu'ils prièrent et un dragon engloutit le roi Yezdegerd dans sa chambre à coucher. Alors cessa la persécution. » Or le mot *anciens* ne désigne pas sûrement les Saboraïm, il peut tout aussi bien viser les Gaonim, antérieurs de quelques générations à Scherira.

On n'attend pas de nous que nous discutions autrement la thèse de Rappoport.

ISRAEL LÉVI.

---

[1] Leipzig, 1804.

UN FRAGMENT DE L'ORIGINAL ARABE

DU TRAITÉ SUR LES VERBES DÉNOMINATIFS

DE JUDA IBN BAL'ÂM

On sait qu'outre son commentaire de la Bible et quelques autres écrits sur lesquels nous ne possédons pas de renseignements précis [1], Juda ibn Balâm, qui florissait vers la fin du XIe siècle, a publié trois petites monographies lexicales. Ces monographies, conservées seulement dans une version hébraïque et sur lesquelles M. Derenbourg, le premier, a appelé l'attention [2], sont les suivantes :

1° *Le livre des homonymes*. Le fameux ms. de Paris (n° 1221, f° 1-17), le seul qu'on connaisse de cet ouvrage, présente des lacunes ; il ne commence que par la fin de la lettre ב. M. Dukes en a donné des extraits [3]. Estori Parhi [4] cite l'article מריא dont il est souvent question, et il appelle ce traité כפר התגנים. Ce titre est probablement la traduction de l'arabe כתאב אלתגנים. Nous devons pourtant faire remarquer qu'Isaac ben Samuel ha-Sefardi, qui cite ce même article dans son commentaire sur II Samuel, VI, 13, fait précéder sa citation de ces mots : קאל ר' יהודה פי תאליף לה פי אלמטאבק ואלמגאנס [5]. Il ressort en même temps de cette citation chez Isaac ben Samuel que la traduction hébraïque est incomplète, fait que M. Steinschneider avait déjà constaté [6] d'après la citation

[1] Ces écrits sont : Un traité cité par Ibn Balâm lui-même sous le nom de נכת אלמקרא dans son commentaire sur Nombres, XX, 19 (éd. Fuchs, p. VIII ; cf. ses notes, p. XXIX) ; un traité sur les miracles de la Bible, תעדיד מעגזאת אלתוריה ואלנבואת, mentionné par Moïse ibn Ezra dans sa Poétique (cf. *Revue*, XVII, 180), et enfin אלארשאד, cité par Ibn Baroûn (éd. Kokowzow, p. 21), que M. Derenbourg identifie à tort avec le הוריית הקורא (cf. *Opuscules*, p. XLVII ; voir aussi Steinschneider, *Die hebr. Uebers.*, p. 914, note 63). Ce dernier ouvrage s'appelle en arabe הדאיה אלקאר et n'est probablement pas d'Ibn Balâm. Voir Wickes, מעמי אמ"ת, p. 104.

[2] *Wissensch. Zeitschr. f. jüd. Theologie*, V, 408. Nous devons faire remarquer que M. Derenbourg ne tient pas compte de la première monographie, celle des homonymes. Voir Fuchs, החוקר, I, 117, note 2, et *Studien über Ibn Balâm*, p. 7, note 12.

[3] *Ltbl. d. Orients*, VII, 659 661 ; IX, 456-458.

[4] כפתור ופרח, ch. LVIII.

[5] Publié par M. Margoliouth dans *Jewish Quarterly Review*, X, 397.

[6] *Jüd. Zeitschrift* de Geiger, II, 309.

de ce même article dans les « règles de la jugulation », en arabe, de Samuel ibn Djami'.

2° *Le livre des particules.* Le titre arabe de ce traité, כתאב חרוף אלמעאני, est indiqué par Ibn Balâm lui-même dans son commentaire sur Deut., XXIV, 20 [1] et le titre hébreu, ספר אותיות הענינים se trouve dans le ms. de Paris (f° 17-34) [2]. M. Fuchs a commencé la publication d'une très bonne édition de ce ms. [3] ; malheureusement, par suite de la mort prématurée de l'éditeur, cette publication s'est arrêtée au mot הא.

3° *Le livre des verbes dénominatifs.* D'après le passage du commentaire d'Ibn Balâm mentionné ci-dessus, ce traité formait un appendice à ce qui précédait et, par conséquent, n'avait probablement pas de titre particulier [4]. La traduction hébraïque, intitulée ספר הפעלים שהם מגזרת השמות [5], a été publiée d'abord par G. Pollak dans הכרמל, III, 221-222 et 229-230, d'après le ms. de Leyde (ms. Warner 56, f° 227-230), puis par B. Goldberg dans חיי עולם, II, 53-61 (Paris, 1879), d'après le ms. de Paris (n° 1221, f° 34-47). Enfin, M. Hirschensohn avait commencé la publication d'une nouvelle édition dans המסדרונה, I, 21-23 et 42-47 (Jérusalem, 1885), d'après un troisième manuscrit appartenant à un particulier, et l'avait accompagnée d'un commentaire étendu, mais étranger à l'ouvrage ; il n'a pas dépassé la lettre א.

Comme nous l'avons dit, ces monographies ne se sont conservées que dans une version hébraïque. On ne trouve des débris de l'original arabe que dans les gloses d'Oxford sur le *Kitâb al-Ousoûl* d'Abou-l-Walîd. Ces gloses, sur lesquelles M. Fuchs avait appelé l'attention [6], et qui ont pénétré en partie dans le texte du *Kitâb*

[1] Edition Fuchs, p. xx : ··· וקד לכרת מן הדא אלאפעאל אלמשתקה מן אלאסמא גמלה צאלחה פי אכר כתאב חרוף אלמעאני. Mais dans son commentaire sur Isaïe, VII, 4, il l'appelle כתאב אלחרוף (voir la note de M. Derenbourg *ad. l.* et החוקר, I, 118, note 1).

[2] L'autre ms. de Paris (n° 1251, f° 91-108) n'est qu'une copie du n° 1221 ; voir החוקר, I, 200.

[3] החוקר, I, 113-128 ; 193-206 ; 340-342 ; II, 73-83.

[4] Voir note 3. Dans ses gloses sur Isaïe, III, 16, Ibn Balâm le cite aussi sans titre spécial : (אי מן) וקד לכרת הדה אלפטה פי גמלת גמעת מנהא אלאפעאל. ממא אקתעת מן אלאסמא אלתי לא תצריף להא ענדנא אלף. Moïse ibn Ezra dit, dans sa Poétique (cité par M. Derenbourg, dans *Revue*, XVII, 173, note 5), qu'Ibn Balâm n'a pas épuisé le sujet : (*sic*) ופי הדה אלחרוף אלמשתקה מן אלאסמא מולף לאבי זכריא בן בלעם ז"ל גמע מנהא גמלה צאלחה ולם יסתקץ אלקול פיהא. D'un autre côté, ce traité ne paraît pas nous être parvenu en entier (cf. *ib.*, note 4).

[5] Salomon d'Urbino, qui cite plusieurs fois cette monographie dans son אדל מרכד (articles בלל, רשע, שקל), l'appelle simplement ספר הפעלים.

[6] החוקר, I, 122.

de procédure que Sabbataï établit, le Talmud cite en même temps l'objection faite à cette règle par Yohanan et l'approbation de Yosé ben Hanina[1]. Sabbataï lui-même rapporte diverses assertions de Hizkiyya b. Hiyya[2]. Après la mort de Sabbataï, ses fils accusèrent la veuve devant Eléazar ben Pedat de dissiper la fortune de leur père[3]. Les halakhot de Sabbataï sont pour la plupart de caractère juridique, et deux de ses agadot se rapportent également aux juges et aux procédés qu'ils doivent employer.

Comme on demandait jusqu'à quel point le juge devait se montrer patient à l'égard des plaideurs, il répondit en invoquant l'exemple de Moïse (Nombres, XI, 12) : « Comme le nourricier supporte son nourrisson[4]. » Pour indiquer que l'intégrité doit être le premier devoir du juge, il s'exprime en ces termes pittoresques[5] : « Le juge doit être aussi innocent que le bâton et la lanière (c'est-à-dire les instruments qui servent à exécuter sa sentence), afin qu'il n'arrive pas que lui soit suspect tandis que le bâton et la lanière sont convenables[6]. » D'après le Talmud de Babylone[7], c'est Yohanan qui a rattaché une recommandation de ce genre à Deutér., I, 16.

A propos de l'histoire du païen Dama ben Netina, Sabbataï fait remarquer que Dieu agit toujours avec justice, et, s'appuyant sur

[1] *Baba Kamma*, 112 *b*.

[2] J. *Guittin*, 44 *d*, l. 50 (b. *Guittin*, 26 *b*) ; *Baba Batra*, 163 *a*. Dans *Nidda*, 27 *b*, Sabbataï rapporte une halakha d'Isaac de Magdala ; mais, d'après une autre leçon, c'est ce dernier qui l'a rapportée et c'est Sabbataï qui en est l'auteur.

[3] J. *Sota*, 19 *a* ; j. *Baba Batra*, 16 *d*. C'est probablement à ce même fait que se rapporte la déclaration de Dimi relative à la bru de Sabbataï, dans *Ketoubot*, 96 *a*.

[4] *Sanhédrin*, 8 *a* : ר' חנן ואיתימא ר' שבתאי. Il faut peut-être corriger חנן en יוחנן.

[5] Ces mots, dans *Pesikta r.*, ch. XXXIII (149 *b*), sont rattachés à une assertion du tanna Eléazar (b. Schammoua) ; cf. *Agada d. Tann.*, II, 281, et *Ag. d. pal. Amor.*, I, 59. Ils s'appuient également sur ce fait que שופטים et שוטרים sont placés l'un à côté de l'autre. Dans *Deut. rabba*, ch. V, § 5, on trouve une autre leçon, commençant par רבנן אמרי. Elle débute par les mots שיהא השוטר כשופט, qui étaient sans doute ainsi à l'origine : שיהא השופט כשוטר. Mais il se peut aussi que dans *Deutér. r.* il s'agissait de l'intégrité, non pas du juge, mais du fonctionnaire chargé d'exécuter la sentence. Dans *Tankhouma* sur שופטים (éd. Buber, § 3), ce passage a disparu.

[6] צריך הדיין שיהא לפי המקל [ו]לפי הרצועה שלא יהא חשוד והמ' והר' כשרים. L'expression לפי הרצועה, après לפי המקל, signifie probablement : tout autre instrument avec lequel on applique le châtiment. כשרים, par opposition à חשוד, est une bonne correction proposée par M. Friedmann, pour קשרים. Le mot גדולים qui précède doit être rayé.

[7] *Sanhédrin*, 7 *b* : כנגד מקל ורצועה תהא זריז, en d'autres termes, sois aussi zélé comme juge que le bâton et la lanière le sont comme agents d'exécution. Le « bâton et la lanière » sont également personnifiés dans *Genèse rabba*, ch. XXVI, § 6, où Eléazar b. Pedat (II, 23) déclare qu'un homme seul peut se rendre coupable en offensant des hommes et où Houna b. Gorion ajoute : אפילו מקל אפילו רצועה « Le bâton et la lanière peuvent aussi se rendre coupables » en outrepassant leur droit.

le verset de Job, XXXVII, 23 : « Il n'opprime pas la justice », il déclare que Dieu récompense également les bonnes actions des païens [1]. Enfin, deux assertions de Sabbataï se rapportent à la légende de la captivité du roi Ioïakim [2].

Une agada de caractère eschatologique racontant que Dieu traite les justes au Paradis comme des enfants gâtés, d'après Psaumes, CXLI, 5, est attribuée à Sabbataï [3], mais elle paraît être moins ancienne, et le nom de Sabbataï ne semble se trouver là que par une pseudépigraphie [4].

W. BACHER.

[1] J. *Péa*, 15 *c* ; j. *Kiddouschin*, 61 *b* ; *Pesikta r.*, ch. XXIII (124 *a*).
[2] *Lévitique rabba*, ch. XIX, à la fin.
[3] *Schoher Tob, ad l.*
[4] Voir *Revue*, XXXIII, 46, et XXXV, 227. — M. Israël Lévi croit que le Sabbataï de la *Pesikta*, ch. XXXIII, est un auteur plus récent, probablement originaire d'Italie, ou un personnage imaginaire, comme dans *Schoher Tob* (*Revue*, XXXII, 281). Mais ses arguments (*ib.*, XXXV, 225 s.) ne me paraissent pas probants.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

2e TRIMESTRE 1898.

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*)

1. *Ouvrages hébreux.*

ס' אורה ושמחה Dissertations sur le Judaïsme, par J. J. Reines. Vilna, Romm, 1898; gr. in-8° de VIII + 245 p.

הגורן Hagoren. Abhandlungen über die Wissenschaft des Judenthums redigiert von S. A. Horodezky. I. Buch. Berditschew, impr. Scheftel, 1898; in-8° de 102 + 36 p.

Très intéressant recueil d'études scientifiques. Il renferme les articles suivants : Moïse Isserlès, par l'éditeur; — Notes de Senior Sachs, publiées par M. S.-J. Halberstam; — Biographie de Mahram Lublin, par Joseph Löwenstein; — Etude sur le même, par l'éditeur; — Les surnoms des rabbins du Talmud, par S. Lauterbach; — Explications de passages difficiles des deux Talmuds et des Midraschim, par W. Bacher; — Biographie de Hirsch Hanau et lettres de David Oppenheim le concernant, par D. Kaufmann; — Extraits inédits de Saadia, par A. Harkavy; — Notes et corrections aux extraits du Dictionnaire d'Ibn Djanah publiés par Luzzatto dans le Kérem Hémed, III, p. 34-47, par W. Bacher; — Salomon Louria et la Cabbale, par l'éditeur; — Prières composées par Naftali Cohen, l'adversaire de Hayyoun, publiées avec des notes par l'éditeur; — Généalogie de la famille Louria, par Joseph Katz.

ס' דשת קדושים Notes biographiques sur les familles Eisenstadt, Bacharach, Gunzbourg, Heilprin, Merowitz, Mintz, Friedland, Kalzumellenbogen, Rappoport et Rokéah, sur les Juifs qui furent victimes d'une accusation de meurtre rituel à Razinai, en Lithuanie (1650), par Israël Tobia Eisenstadt, avec l'édit d'interdit lancé par Jacob Pollak contre Abraham Mintz, en 1520, et une liste des rabbins d'Italie de 1518 à 1818, par S. Wiener. Saint-Pétersbourg, Burmann, 1897-8; in-8° de 216 + 80 + 86 p.

ירושלים Jerusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntniss des jetztigen u. des alten Palästinas hrsgg. von A. M. Luncz. Band V. Heft 1. Jérusalem, chez l'auteur, 1898 ; in-8° de 92 p.

Contient : C. Schick, L'emplacement du temple, avec notes de l'éditeur ; — Friedmann, Asia ; — Luncz, Rabbins et savants palestiniens, par ordre alphabétique ; — A. Harkavy, Lettre de Jérusalem du XIIIe siècle, racontant des persécutions subies par les Juifs de cette ville ; — D. Kaufmann, Lettre envoyée de Palestine à la communauté de Carpi en 1625.

כפתור ופרח « Caftor Va-Pherah, par Estori ha-Parchi, le premier explorateur de la Terre-Sainte. Nouvelle édition, avec nombreuses notes et observations, par A. M. Luncz ». T. I. Jérusalem, impr. Luncz, 1897 ; in-8° de XLII + 376 p. (1er volume d'une « Collection d'ouvrages sur la Palestine »).

M. L. a été bien inspiré en publiant de nouveau l'ouvrage fameux d'Estori Parhi, édité en 1549 à Venise, puis à Berlin en 1859, mais avec de nombreuses fautes. L'auteur, comme on le sait, est le premier des rares rabbins du moyen âge qui se soient occupés de l'archéologie de la Palestine. Exilé de France en 1306, après un court séjour à Perpignan et à Barcelone, il s'était rendu, en s'arrêtant au Caire, à Jérusalem. Soit qu'il escomptât l'arrivée prochaine du Messie, soit amour de la Palestine, il résolut de réunir toutes les lois qui se rapportent à ce pays et qui seraient applicables en cas de restauration de l'État juif. Pour cela, il se proposa, avant tout, de tracer les limites du pays. Dans ce but, il consacra sept années à l'exploration de la Terre Sainte. En 1322, son travail était terminé : il avait relevé les frontières, identifié les noms géographiques de la Bible et du Talmud, décrit la flore, comparé les dimensions du temple d'après le Talmud avec celles de la montagne où il s'élevait, déterminé l'équivalence des anciennes monnaies et mesures avec celles de son temps. Son ouvrage est donc une mine de renseignements, particulièrement pour la géographie de la Palestine. Il note avec soin la distance des localités entre elles et leur nom arabe actuel. Pour faciliter l'étude que mérite cette première archéologie juive de la Palestine, M. L. s'est avisé d'un excellent expédient. Il a imprimé en lettres rabbiniques les passages qui traitent de questions accessoires, en petits caractères ceux qui sont consacrés à la *halakha*, et en caractères plus forts les parties qui ont un intérêt pour l'histoire, l'archéologie et la géographie. Ce n'est pas le seul service qu'il ait rendu aux travailleurs : les notes dont il accompagne le texte et où se déploient sa connaissance de la Palestine actuelle et son érudition talmudique sont un secours très précieux. En outre, il a écrit une biographie de l'auteur où tout l'essentiel est dit, et dans une langue excellente. Nous faisons des vœux pour que le second volume voie bientôt le jour, d'autant plus qu'il contiendra des *indices*, qui faciliteront encore davantage les recherches.

ס' כתר כהונה Keser Kehuna. Geschichte des Stammbaumes des berühmten Casuisten Sabbatai Kohen, Verfasser des Sifse Kohen, seine Biographie, nebst Biographien seiner Enkel u. seiner ganzen Nachkommenschaft, von Bernhard Friedberg. Drohobycz, impr. Zupnik, 1898 ; in-8° de 41 p.

מגן אבות Considérations sur le Kaddisch et règles relatives à cet usage, par J. Krausz. Bacs, impr. Rosenbaum, 1898 ; in-8° de 20 p.

מקור חיים Mekor Chaiim. Ausführliche Biographie des Rabbi Chaim ibn Attar, Minhage Trefot der jüdischen Gemeinde in Fez, von Rabbi Juda ibn Attar, mit einer krit. Einleitung u. der Biographie des Verfassers von Jakob Nacht. Drohobycz, impr. Zupnik, 1898 ; in-8° de 40 p.

ס׳ קהלת יצחק Novelles agadiques sur le Pentateuque, par Isaac Nisan [Reitbord]. Wilna, impr. Romm, 1897; in-8° de 224 p.

ס׳ תולדות יצחק Vie d'Isaac Elhanan [Spector], par Jacob Lévi Lipschütz. Varsovie, impr. Halter et Eisenstadt, 1898; in-8° de 128 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

ADDIS (W. E.). Documents of the Hexateuch, translated and arranged in chronol. order with introduction and notes. II : The Deuteronomical writers and the priestly documents. Londres, Nutt, 1898; in-8° de 498 p.

AGLEN (A.-S.). Lessons in Old Testament history. Londres, Arnold, 1898; in-8° de 468 p.

BANETH (E.) Maimuni's Neumondsberechnung. Voir Bericht (16.).

BAUM (J.). Der Universalismus der mosaischen Heilslehre. II-III. Francfort, J. Kauffmann, 1898; in-8° de 120 + p. 1-48.

BLOCH (Isaac). Sermons. Paris, Durlacher, 1898; in-8° de 329 p.

BLOCH (Philipp). Heinrich Graetz. A memoir. Londres, D. Nutt, 1898; in-8° de 86 p.

BÖHMER (J.). Das biblische « Im Namen ». Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung über die hebr. בשם und seine griechische Aequivalente. Giessen, J. Ricker, 1898; in-8° de 88 p.

BENAMOZEGH (Elie). Bibliothèque de l'hébraïsme. Publication mensuelle de ses manuscrits inédits. N° 1. Livourne, S. Belforte, 1897; gr. in-8° de 16 + 16 + 16 + 16 + 12 + 4.

Le sous-titre dit mieux que le titre la pensée de l'auteur. M. B. se propose de publier, par fascicules mensuels, tous les travaux et notes qu'il a encore en portefeuille. Chaque livraison est formée de plusieurs morceaux qui pourront ensuite se relier à part. Voici les matières qui y sont traitées : 1° Exégèse biblique; ce sont les notes qui ne sont pas entrées dans le corps du commentaire de l'auteur sur le Pentateuque. Exemple : « גור *Gour*. Le principe du philosophe napolitain Vico que la *peur* causée aux premiers hommes par la foudre les obligea à se chercher une retraite, à fonder les familles par des mariages stables et religieux, on peut le voir réfléchi dans cette racine hébraïque qui signifie à la fois *craindre* et *s'unir* יגורו עלי עדים (Psaumes, LIX, 4; voy. Ibn Ezra) *les petits* de plusieurs animaux [lire probablement « les petits...]. Et que les premiers hôtes furent les noyaux des premiers serfs apparaît dans le parallélisme גרי ביתי ואמהותי (Job, XIX, 15) ». — 2° Sources rabbiniques des six premiers siècles de l'é.v. Recueil de notes prises au hasard. Voici seulement la liste des premiers articles : charité, commerce, famille, aubergistes, aliments, mariage, boulanger... Au hasard aussi le choix de la matière de ces articles. Ainsi *commerce* : « Le commerce produisait au temps des Tannaïms le quadruple de ce qu'il aurait produit placé en intérêt. On disait : « Cinquante monnaies qui travaillent rendent autant que deux cents qui ne travaillent pas » ; *famille* : « La belle-mère dirigeait les affaires domestiques. D'elle on dit qu'elle aime le bon ordre de sa fille et l'estime de son gendre. Voy. Mischna Demaï, ch. III. » — 3° De l'origine des dogmes chrétiens. — 4° Théologie et philosophie : De l'âme dans la Bible. — 5° Théosophie. On connaît les idées de l'auteur sur ces différents points; inutile d'insister. — 6° Histoire et littérature. Sous cette rubrique entrent les articles : Déluge, Sadducéens, Sanhédrin, Moïse et Elie, etc.

BERICHT (16.) über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Mit einer wissenschaftlichen Beigabe von Dr. E. Baneth : Maimuni's Neumondsberechnung. Theil I. Berlin, impr. Itzkowski, 1898 ; in-4° de 40 p.

BRENNAN (M.-S.). The science of the Bible. Saint-Louis, Herder, 1898 ; in-8° de 390 p.

BRÜCKNER (Martin). Die Komposition des Buches Jes. c. 28-33. Ein Rekonstruktions-Versuch (Inaugural-Dissertation). Halle, Krause, 1897 ; in-8° de 84 p.

L'auteur a minutieusement étudié les chapitres XXVIII-XXXIII d'Isaïe, qui contiennent des morceaux de tendances différentes, et il y reconnaît, à l'instar des derniers commentateurs de ce livre, des fragments écrits par Isaïe, et d'autres qui sont dus à des écrivains bien postérieurs. Les fragments attribués à Isaïe, quoique se rapportant presque tous à l'alliance projetée, puis conclue entre les Israélites et les Égyptiens, ne se relient pas les uns aux autres. M. Brückner pense qu'ils ont dû être extraits d'un grand ouvrage historique que le prophète aurait composé sur ses démêlés avec les chefs du peuple (et le roi ?). L'idée mérite l'attention, bien que le verset XXX, 8, sur lequel elle s'appuie soit loin d'en apporter la preuve. Les morceaux qui ne sont pas d'Isaïe dateraient du commencement du IIe siècle, et auraient été ajoutés pour apporter la consolation à côté des menaces contenues dans la partie ancienne du livre. Ils seraient donc à peu près contemporains de l'Ecclésiastique, et ils seraient postérieurs de cinq siècles aux morceaux authentiques ! La différence de style entre les uns et les autres n'est cependant pas si considérable, tandis qu'elle est si grande entre les Proverbes et l'ouvrage de Ben Sira ! Plus la critique progresse et plus les questions de style deviennent difficiles à tirer au clair. Les rapprochements que M. Brückner établit entre certains passages sont parfois un peu forcés ; mais il fait preuve de pénétration et il montre une défiance louable vis à vis des solutions trop faciles, notamment en ce qui concerne la liaison des différents paragraphes. — *Mayer Lambert.*

BUDDE (K.). Das Buch der Richter erklärt. Fribourg en Brisgau, Mohr, 1897; in-8° de XXIV + 147 p. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, hrsgg. von K. Marti. VII. Abteilung).

CLERMONT-GANNEAU (L.). Les tombeaux de David et des rois de Juda e le tunnel-aqueduc de Siloé. Paris, impr. nationale, 1898 ; in-8° de 48 p.

DALMAN (Gustaf). Die richterliche Gerechtigkeit im Alten Testament. Sonderabdruck aus der Kartell-Zeitung akad. theol. Vereine auf deutschen Hochschulen. Berlin, 1897 ; in-8° de 19 p.

Le mot צדקה a déjà eu l'honneur de maintes monographies. Dans la brochure présente, M. Dalman a étudié ce mot dans son application au juge. Il est curieux, en effet, de voir que la *cedaqa* dans la littérature rabbinique désigne la mansuétude du juge, tandis que dans la Bible elle indique la stricte justice. Le lien entre les deux acceptions est, selon M. D., le suivant : La justice a pour but de rendre à chacun ce qui lui est dû, elle proclame l'innocence du juste et la faute du coupable, mais, d'un autre côté, elle délivre l'opprimé de l'oppresseur, et se confond ainsi avec la charité. Le juge modèle, c'est Dieu. M. D. combat l'erreur commise par quelques-uns qui interprètent la צדקה, quand elle qualifie le Dieu libérateur, comme la fidélité de Dieu à son pacte et à l'ordre régulier du monde. Les idées exposées par M. Dalman sont intéressantes ; toutefois nous croyons que le mot צדק est arrivé à prendre le sens de ישע « victoire » par une autre voie que celle qu'indique M. D. Il est à remarquer que צדק est bien

plus usité que צדקה dans ce sens. Pour nous, צדק « triomphe » se rattache à צדיק « celui à qui les juges donnent raison, celui qui l'emporte dans le procès ». De là, le sens de victoire. ה' צדקנו dans Jér., XXIII, 6, nous paraît signifier, non pas « notre Dieu juste », mais « Dieu est notre triomphe », c'est-à-dire : « c'est par Dieu que nous triomphons ». — M. D. termine en attribuant à l'influence de l'araméen la transformation du sens de צדקה, qui de *justice* est devenu *bonté*. — *Mayer Lambert*.

DALMAN (G.-H.). ערוך החדש Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. Unter Mitwirkung von P. Theodor Schärf. Teil I. Mit Lexikon der Abbreviaturen von G.-H. Händler. Francfort, J. Kauffmann, 1897 ; in-8°.

M. Dalman, le savant auteur de la Grammaire de l'araméen judéo-palestinien, publie de nouveau un ouvrage destiné à faciliter l'étude des textes rabbiniques. Ce lexique n'a pas la prétention de dépasser les grandes œuvres de Levy et de Kohut, il résume simplement les travaux de ses prédécesseurs, qui sont trop vastes et trop coûteux pour les besoins des commençants. C'est à ceux-ci que M. Dalman s'adresse principalement, car, pour une étude approfondie, il faudra toujours consulter les deux Thesaurus de la lexicographie rabbinique. En effet, excepté pour les Targoumim, nous ne trouvons pas de citations, ce qui est très fâcheux, surtout quand un mot a plusieurs significations. En outre, l'auteur n'indique pas le nom des savants auxquels sont dues les étymologies des mots venant du grec ou du latin. Nous ne pouvons donc pas distinguer ce qui appartient à M. D. lui-même et ce qui est emprunté à des ouvrages plus anciens. Pour les mots d'origine persane, M. D. n'indique jamais l'étymologie, « parce que beaucoup lui paraissaient là encore très incertaines ». Je ne comprends pas cette timidité, car n'a-t-on pas reconnu d'une façon incontestable des douzaines de mots persans et dans les Targoumim et dans le Talmud babylonien, et n'y a-t-il pas, d'un autre côté, beaucoup de mots grecs et latins dont l'explication est presque impossible ? Parmi les travaux préparatoires pour un futur dictionnaire des mots persans, M. D. a oublié de nommer les œuvres de mon père, qui en expliquent un grand nombre : *Etymologische Studien* (Breslau, 1871) ; *Zur rabbinischen Sprach-und Sagenkunde* (Breslau, 1873) ; *Beiträge zur rabb. Sprach-und Altertumskunde* (Breslau, 1893). A ce propos, je ferai remarquer que plusieurs étymologies persanes données par Fleischer dans ses additions au Dictionnaire de Levy ont déjà été trouvées par mon père longtemps avant lui. Ce célèbre savant, et par son érudition et par son caractère, est au-dessus de tout soupçon, mais personne ne m'en voudra de rappeler ici la priorité pour mon père de ces trouvailles. Fleischer-Levy, I, 284 *a* : באזיארן *bāzyārān* ; cf. *Etym. Stud.*, 24-26. — I, 287 *a* = בסתקא *bestu* ; cf. *Etym. Stud.*, 59. — I, 288 *a* : ברחא *bereh* ; cf. *Etym. Stud.*, 16. — 432 *b* : גורהרקא, גורקא *gōreh* ; cf. *Zur rabb. Sprach-und Sagenk.*, 35. — I, 440 *b* : דואר *dāvar* ; cf. *Etym. Stud.*, 119. — I, 539 *b* : הרפתקא *refteh* ; cf. *Etym. Stud.*, 10. — I, 563 *b* : זנגאר *zangī* ; cf. *Etym. Stud.*, 85. — I, 563 *b* : זנדרוקא *zendān* ; cf. *Etym. Stud.*, 130. — II, 210 *a* : טכטכא *tacht* ; cf. *Etym. Stud.*, 28. — II, 210 *a* : טסקא τάξις, arabe טקס ; cf. *Etym. Stud.*, 108. — II, 212 *b* : טשתקא *teschteh* ; cf. *Etym. Stud.*, 47. II, 448 *a* : כאר הזר גונא *chār hezār gūneh* ; cf. *Etym. Stud.*, 16. — II, 452 *b* : כמכא *kāmeh* ; cf. *Etym. Stud.*, 85. — II, 454 *a* : כרספא *kuspeh* ; cf. *Etym. Stud.*, 21. — III, 307 *b* : מחט arabe *mahata* (moucher la mèche) ; cf. *Etym. Stud.*, 7. — III, 718 *a* : נומרק *numruk* ; cf. *Etym. Stud.*, 28. — III, 719 *a* : נשדור *nuschādir* ; cf. *Etym. Stud.*, 48 (Lagarde, *Ges. Abh.*, 9 auquel Fleischer renvoie ne cite pas la forme rabbinique). — III, 726 *b* : סיפוסקא *sepūseh* ; cf. *Z. rabb. Sprach.-und Sagenk.*, 31. — IV, 228 *a* : פרגל *pergāl* ; cf. *Z. rabb. Sprach.-und Sagenk.*, 30.

M. Dalman a pu se servir de beaucoup de manuscrits des Targoumim et il en donne la vocalisation, qui est souvent préférable à celle de nos édi-

tions. C'est surtout Onkelos que l'auteur a étudié avec attention, et il a marqué spécialement les mots qui se trouvent dans ce Targoum. Le dictionnaire des abréviations sera le bienvenu pour beaucoup de lecteurs, et si l'on peut lui faire un reproche, c'est qu'il est trop riche. Beaucoup d'abréviations qui ne sont justifiées que par le contexte et qui ne devinrent jamais usuelles grossissent inutilement le recueil. — Les corrections qui suivent ne doivent pas diminuer la valeur de l'œuvre de M. D., dont la fin, espérons-le, ne tardera pas à paraître : אבריר, nom du célèbre Amora, manque. M. D. ne cite qu'un nom אבר, abréviation de אביה. אבריר dérive, comme on le sait, de la racine syriaque ביא « consoler » (= נחמני). — אבנימוס n'est pas Εὐνόμαος, bien que l'orthographe semble plaider pour cette étymologie, mais Οἰνόμαος. — אנטיקוסר, lire אנטיקנסר (v. *Monatsschrift*, XXXVII, 377), ἀντικένσωρ. — אפטוניות dérive de πουτάνη (*Z. rabb. Spr.*, 22). — גלטורר est probablement סגלטורר (au lieu de בגלטורר de notre texte) *siglatura* ; voir mes *Analekten*, 7. — גלופקרא dérive de κερβικάριον (*Et. St.*, 6). — גמילות חסדים signifie principalement la *charité* (v. *Revue*, XXXV, 50, sur Sira, III, 31). — גרנדא (omis par Fraenkel, *Aramäische Fremdwörter*, 238) se trouve déjà dans une inscription sabéenne [1] et n'est donc pas emprunté au grec λοῦνδα. — האסנר, comme l'a bien vu Fleischer (Levy, I, 556 *a*) dérive du persan *hestu* « en effet ». — הרהון « gage » dérive du verbe sémitique הרהין, qui se trouve en arabe aussi, et n'a aucune parenté avec ἀρραβών. — יחטא « diable » n'est pas sémitique, mais persan : *Yaht* (*Monatsschrift*, XXXVII, 6). — *Félix Perles.*

DAVID (M.). Das Targum Scheni, nach Handschriften hrsgg. u. mit einer Einleitung versehen. Berlin, Poppelauer, 1898 ; in-8° de VIII + 48 p.

DRIVER (S.-R.). The books of Joel and Amos, with introduction and notes. Cambridge, University Press, 1897 ; in-12 de 244 p.

DUBNOW (S.-M.). Die jüdische Geschichte. Ein geschichtsphilosophischer Versuch. Berlin, Calvary, 1898 ; in-8° de VII + 89 p. (Traduit du russe par J. F. Berl).

GARLAND (G.-V.). The problems of Job. Londres, Nesbet, 1898 ; in-8° de 378 p.

GASNOS (X.) Etude historique sur la condition des Juifs dans l'ancien droit français. Thèse de doctorat. Angers, impr. Burdin, 1897 ; in-8° de 254 p.

GAUTIER (Lucien). Souvenirs de Terre-Sainte. 2e édit., avec 60 illustrations. Lausanne, G. Bridel, 1898 ; in-8° de 348 p.

GINSBURG (C.-D.). The hebrew Bible. A series of 18 fac similes of mss. printed in Collotype by J. Hyat. Londres, Unicorn Press, 1898 ; in-f°.

GOLDSCHMIED (Rabb. Dr L.). Modernes Judenthum. Vienne, Breitenstein, 1898 ; in-8° de 74 p.

Brochure pleine d'idées et de faits, qui se lit avec le plus vif intérêt.

GOLDSCHMIDT (Lazarus). Der babylonische Talmud. III. Band, 1. Lieferung. מסכת סוכה. Der Traktat Sukkah, übersetzt. Berlin, S. Calvary, 1898 ; in-4° de col. 1-216.

Ont déjà paru les t. I et II contenant *Berachot*, *Zeraïm*, *Schabbat*, *Eroubin*, *Pesahim* et *Yoma*, avec texte, notes et traductions. Le présent fascicule inaugure une autre forme de publication. A côté de l'édition avec textes et notes, paraîtra la traduction seule.

[1] גנד sur la stèle de Marib (communication de M. Hommel).

GUNNING (J.-H.). Jesaja XL-LXVI. Hebreuwsche Tekst. Rotterdam, Bredée, 1898 ; in-8° de 56 p.

Texte de ces chapitres restauré d'après les conjectures de l'auteur. Exemples : XL, 5, וראו כל בשר ישיו, au lieu de יחדו ; 6, וְאָמַר מה אקרא, au lieu de וְאָמַר ; וכל הדרו כציץ השדה, au lieu de חסדו ; 20, המסכֵּן תמונה, au lieu de המסכֵּן תרומה ; XLI, 1, ולאמים יחלו לתוכחתי, au lieu de יחליפו כח ; גשו אֲזַי דַּבֵּרוּ, au lieu de גשו אז ידברו. C'est donc une tentative analogue à celle de Cornill et à celle de Graetz ; seulement, à la différence de ces exégètes, l'auteur n'indique pas les motifs de ses corrections : sont-elles suggérées par les variantes des anciennes versions ou sont-elles imaginées d'après le contexte ? sont-elles nouvelles, ou n'ont-elles pas été proposées déjà ? c'est ce qu'il ne dit pas. Nous n'avons pas trouvé sans surprise des restitutions fondées sur le système que nous avons esquissé à propos de l'Ecclésiastique. Ainsi יחלו לתוכחתי, pour יחליפו כח, suppose l'écriture de ces deux mots en abrégé. — A ce propos, nous ferons remarquer que Ben Sira prouve peut-être que la leçon massorétique était déjà courante, car ch. XLIII, 10-11, le parallélisme, מגדלי ה' הרימו קול מרוממיו החליפו כח et החרישו אלי איים ולאמים יחליפו כח ressemble à une imitation de ce verset d'Isaïe. — L'auteur va si loin en suivant ce système qu'au verset 2 du même chapitre, il corrige יתן en תשימם, correction bien peu heureuse, car la phrase signifierait : « Son épée les réduit en poussière, sa flèche en paille volante. » Or, si l'on comprend très bien l'image : « Il fait de son (de *leur* d'après les Septante) épée de la poussière et de sa flèche une paille volante » (c'est-à-dire il rend inoffensives leurs armes », rien ne serait plus étrange que d'assimiler des cadavres à la paille. M. G. a été séduit par l'analogie de וגבעות כמוץ תשים, verset 15, mais là, la figure convient admirablement à la pensée et au contexte. Outre ces corrections des leçons de la Massora, les versets sont distribués autrement que dans le texte reçu. Ainsi, entre XL, 19 et 20, est inséré XLI, 7.

HASTINGS (J.) et SELBIE (J.-A.). Dictionary of the Bible, dealing with its language, literature and contents including the biblical theology. Vol. I : A. Feasts. Edimbourg, Clark, 1898 ; in-4° de 880 p.

HOLLMANN (R.). Untersuchungen über die Erzväter bei den Propheten bis zum Beginn des babylonischen Exils. Jurjew, Karow, 1898 ; in-8° de 84 p.

HUMMELAUER (F. von). Nochmals der biblische Schöpfungsbericht. Fribourg en Brisgau, Herder, 1898 ; in-8° de IX + 132 p. (Biblische Studien, hrsgg. von O. Bardenhewer. 3. Band, 2. Heft.)

JASTROW (Morris). The weak and geminative verbs in hebrew by Abu Zakariyya Yahiâ ibn Dâwud of Fez known as Hayyûg, the arabic text now published for the first time. Brill, Leyde, 1897 ; in-8° de LXXXV et 271 pages.

Il y a longtemps que l'on attendait la publication du texte original des œuvres de Hayyoudj sur les verbes faibles et les verbes géminés. M. Jastrow, qui s'était chargé de cette tâche, l'a heureusement terminée et nous l'en félicitons sincèrement. Si l'on ne doit pas s'attendre à ce que le texte arabe de Hayyoudj fournisse des résultats nouveaux pour l'histoire de la grammaire hébraïque, il est néanmoins agréable de posséder l'œuvre du grand grammairien, tel qu'il l'a écrite. On avait les traductions d'Ibn Ezra et d'Ibn Chiquitilla, mais l'une est imprimée d'une manière défectueuse et l'autre a été parsemée d'additions qu'il était difficile parfois de distinguer du texte original. — Dans son introduction, M. Jastrow retrace brièvement la vie de Hayyoudj, d'ailleurs imparfaitement connue, et énumère et carac-

térise ses œuvres, M. Jastrow indique ensuite les manuscrits qu'il a eus à sa disposition. Il est regrettable que les manuscrits de Saint-Pétersbourg n'aient pu être utilisés par M. Jastrow qu'après que son texte avait déjà été établi. Les variantes ont été mises dans la liste des notes qui viennent à la suite de l'introduction et qui remplissent trente-cinq pages. Ces variantes ne sont pas toutes importantes et portent souvent sur des différences orthographiques. C'est dans la même liste que se trouvent les corrections que M. Jastrow a apportées à son texte et qui sont assez nombreuses. Un index des passages bibliques cités par Hayyoudj eût été fort utile, car beaucoup de mots irréguliers sont expliqués incidemment. M. Jastrow ou l'un de ses élèves rendrait service aux hébraïsants en faisant ce petit travail, sans lequel la publication des œuvres de Hayyoudj reste incomplète. — Nous signalons en terminant quelques fautes non relevées dans l'errata. P. 3, l. 10, il faut certainement קאיסא, au lieu de קיאסא, en parallélisme avec מסתמדא. — P. 8, l. 9, le daguesch du *yod* de וידבר et וישבר doit être supprimé. — P. 16, l. 8, lire אלמיערוף, au lieu de אלמיערוף. — P. 184, קלילא מא est très correct comme locution adverbiale. — P. 26, l. 13 et *passim*. Les manuscrits ont-ils réellement זא au lieu de זאר, qui est la forme correcte? — *Mayer Lambert*.

KIESLER (Heinrich). Judenthum und moderner Zionismus. Vienne, M. Breitenstein, 1897; in-8° de 31 p.

KRAUSS (Samuel). Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, mit Bemerkungen von Immanuel Löw. Teil I. Berlin, S. Calvary, 1898; in-8° de XVI + 349 p.

Un de nos collaborateurs rendra compte prochainement de cet important travail.

MODONA (Leoncillo). Rime volgari di Immanuele Romano, poeta del XIV secolo, nuovamente riscontrate sui codici e fin qui note. Parme, impr. Pellegrini, 1898; in-8° de 42 p.

PAVLY (Jean de). שלחן ערוך Rituel du Judaïsme, traduit pour la première fois sur l'original chaldéo-rabbinique et accompagné des notes et remarques de tous les commentateurs. T. II. Orléans, impr. G. Michau, 1898; in-8° de 170 p.

PAVLY (Jean de). קריה נאמנה. La cité juive. Orléans, G. Michau, 1898; in-4° de 85 p.

C'est la première partie d'un travail sur l'esprit du judaïsme. « On y examine la quintessence de la loi, de la morale et des croyances. Le second volume, formant la partie pratique, nous familiarise avec la vie publique et privée du Juif. « J'ai pensé, dit l'auteur, que, pour arriver à définir le Judaïsme, il valait mieux procéder en sens inverse de la méthode habituelle et étudier la vie d'un Juif pour en connaître les convictions intimes, les sentiments qui l'animent; en d'autres termes, j'ai pensé que ce n'est pas l'étude de la religion qui nous fera connaître le Juif, mais qu'au contraire il fallait surprendre la religion juive là où elle a fait véritablement sa demeure : dans une cité de vrais croyants. Partant de ce principe, j'ai essayé de reconstruire par la pensée une cité juive telle qu'elle existait avant la dispersion du peuple d'Israël. Je me suis servi, à cet effet, de ces parties de la Mischna seulement qui ne sont pas contestées; des sentences et des récits des Thanaïths des deux Talmuds et des Midrashim, qui ont enseigné peu après la destruction de Jérusalem; enfin, du Zohar dont le fondateur, déjà nommé (Siméon, fils de Johaï; commencé par cet auteur, le Zohar a été achevé à la fin du VIIe siècle), ainsi que les principaux rédacteurs ont vécu vers la même époque. C'est à l'aide de ces documents authentiques et irré-

futables que j'ai reconstitué la vie publique et privée des Juifs primitifs. » Nous croyions tout d'abord que M. de P. se proposait de décrire les croyances, institutions et mœurs des Juifs de nos jours et de déterminer ainsi l'idéal qui, à leur insu peut-être, les dirige. Le travail eût été très instructif et on eût compris ainsi que le Zohar fût invoqué pour l'histoire de certaines idées et coutumes qui sont aujourd'hui celles de beaucoup de Juifs, même de ceux qui rejettent l'autorité de la Cabbale. Mais, puisque M. de P. veut reconstruire la cité des Juifs primitifs, le Zohar, à notre avis, qui est celui de tous les savants juifs, ne saurait pas fournir de matériaux. Il est impossible, pour celui qui a jamais comparé les passages du Zohar à ceux du Talmud et des Midraschim qu'il copie, de ne pas reconnaître que l'auteur de cette compilation a utilisé les monuments les plus récents de la littérature talmudique et midraschique. M. Bacher a ici même montré qu'il avait même emprunté la technologie des exégètes espagnols du XIIe siècle. Il faut donc résolument écarter le Zohar pour cette œuvre de restauration. En outre, même les documents dont l'authenticité n'est pas douteuse, comme ceux du Talmud et des Midraschim, doivent encore être classés; ils ont conservé, même pour la période des Tannaïm, les traces de conceptions diverses, de tendances opposées, de phases successives dans le développement de la pensée et des institutions juives. Il faut donc se garder de mettre sur le même plan tout ce qui peut se rapporter aux *six* siècles qui précèdent et suivent l'ère chrétienne. Encore plus faut-il s'abstenir de faire entrer dans le même tableau des traits empruntés à la littérature rabbinique palestinienne et à celle des apocryphes ou philosophes proprement alexandrins. La *Sagesse* n'a pas exercé sur les Juifs de la Palestine la même influence que l'Ecclésiastique (que l'auteur nomme souvent l'Ecclésiaste), si même elle a jamais été lue. En d'autres termes, au point de vue scientifique, une reconstitution de la cité juive avant la dispersion d'Israël ne nous paraît pas possible avec les matériaux recueillis par M. de P. L'ouvrage d'Edersheim, très incomplet, puisqu'il élimine les croyances, et quoique empreint de partialité, nous paraît mieux remplir le programme. Mais ces réserves faites, nous sommes heureux de rendre hommage à la science de l'auteur, à son réel talent d'exposition, à l'élévation de ses pensées et à la solidité de son érudition. Ancien professeur à l'Ecole du Sacré-Cœur de Lyon, il n'en a pas moins de sympathie pour les idées et les mœurs qu'il décrit, il sait les apprécier avec impartialité et même les défendre avec chaleur et autorité. La lettre dédicatoire au cardinal Serafini Cretoni, qui est en tête de l'ouvrage, est à la fois un témoignage de haute raison et un acte de courage. Il faut tant d'héroïsme aujourd'hui pour ne pas craindre de dire la vérité !

Philonis Alexandrini opera quae supersunt ediderunt Leopold Cohn et Paulus Wendland. Vol. II. ed. Paulus Wendland. Berlin, Reimer, 1897; in-8° de XXXIV + 314 p. (De posteritate Caini, De Gigantibus, Quod deus sit immutabilis, De agricultura, De plantatione, De ebrietate, De sobrietate, De confusione linguarum, De migratione Abrahami).

ROSENBLÜTH (S.). Die Seelenbegriffe im Alten Testament. Berne, Steiger 1898; in-8° de 62 p. (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsgg. von L. Stein).

SACHS (Hirsch). Die Partikeln der Mischna. Inaugural-Dissertation. Berlin, Mayer et Müller, 1898; in-8° de 51 p.

SAMTER (N.). Judenthum und Proselytismus. Vortrag. Breslau, Jacobsohn, 1897; in-8° de 40 p.

SAX (B.). Le prisme de Sennachérib dans Isaïe. Paris, Leroux, 1897; 6 p. in-4°. (Extrait de la *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. IV, n° 2, 1897).

Isaïe, x, 13-14, fait ainsi parler le roi d'Assyrie (Sennachérib) : « Et j'ai déplacé les bornes des peuples, et leurs provisions, je les ai pillées... Et ma main a trouvé comme dans un nid les richesses des peuples... » Or l'inscription du prisme découvert par Taylor et qui est répétée sur les taureaux de Kouyoundjik, met dans la bouche du même roi ces mots : « Mais Ezéchias n'avait pas fait sa soumission..., j'ai emmené captives 200,150 personnes... des femmes, des chevaux, des ânes, des mulets, des chameaux, des bœufs et des moutons sans nombre. Quant à lui (Ezéchias), je l'enfermai dans la ville d'Ursalemmi, sa capitale, comme un oiseau dans une cage... J'ai séparé de leur pays les villes que j'avais prises ; je les ai données à Metenti, roi de la ville d'Azdod ; à Padi, roi de la ville de Migron, et à Ismi-Bel, roi de Gaza. J'ai diminué son royaume... » Puis vient l'énumération de la partie la plus riche du butin. La coïncidence de ces deux discours, et, en particulier, des images *comme d'un oiseau dans une cage* et *comme dans un nid*, fait supposer à M. Sax qu'Isaïe avait sous les yeux l'inscription assyrienne. — Le même prisme de Taylor se rencontre avec un autre passage du prophète, Isaïe, xxxvii, 24 et 25 : « Par tes serviteurs tu as outragé le Seigneur et tu as dit : « Avec la multitude de mes chariots, je suis monté sur *le haut des montagnes*, dans la partie la plus extrême du Liban et j'ai coupé les plus élevés de ses cèdres et les plus beaux de ses cyprès, et je suis arrivé jusqu'à *son extrême sommet, à la forêt* de son Carmel. J'ai creusé et *j'ai bu de l'eau*, et j'ai desséché, de la plante de mes pieds, tous les torrents encaissés. » Inscriptions du prisme : Sennachérib parlant des tribus du pays de Nipour dit : « Elles avaient perché leurs demeures *comme des nids d'oiseaux*, en citadelles imprenables, au-dessus des monticules du pays de Nipour *sur de hautes montagnes*, et ne s'étaient pas soumises. Les débris des torrents, les fragments des *hautes et inaccessibles montagnes*, j'en façonnai un trône, j'aplanis une des cimes pour y poser ce trône, et *je bus l'eau* de ces montagnes, *l'eau auguste, pure*, afin d'étancher ma soif. Quant aux hommes, je les surpris dans *les replis des collines boisées...* » M. Sax détermine ensuite la date de rédaction de ces divers passages. — A supposer que les rencontres d'expressions soient tout à fait convaincantes, il faudrait qu'Isaïe fût allé en Assyrie et y eût déchiffré ces lignes écrites en caractères cunéiformes, ou qu'une copie, traduite en hébreu, lui eût été apportée en Judée. C'est une objection que nous prenons la liberté de soumettre à l'auteur de cette curieuse notice.

CHWAB (M.) Inscriptions hébraïques en France du VIIe au XVe siècle. Paris, imprimerie nationale, 1898 ; in-8° de 40 p. (Extrait du *Bulletin archéologique*, 1897).

Le présent mémoire a été lu par notre excellent confrère et ami M. S. au dernier Congrès des Sociétés savantes. Il répondait à cette question du programme : « Rechercher les épitaphes, inscriptions de synagogues, graffites, en langue et en écriture hébraïques, qui n'ont pas encore été signalés, ou imparfaitement publiés jusqu'à présent. » Grâce au zèle de M. S., nous possédons maintenant un catalogue complet de toutes les inscriptions juives de France connues jusqu'à ce jour. A celles qui avaient été déjà publiées, et dont M. S. a rectifié le déchiffrement, en sont jointes de nouvelles, entre autres celle de Narbonne, dont il a été traité dans cette *Revue*. Ces documents ne jettent pas une grande lumière sur l'histoire des Juifs de ce pays ; mais il était bon qu'on les réunît, et il faut savoir gré à M. S. de s'être chargé de cette tâche et de s'en être acquitté avec succès.

INGER (Wilhelm). Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis. I. Theil : Tendenz und Ursprung. Zugleich ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Stuhlweissenburg (Hongrie), Ed. Singer, 1898 ; in-8° de 323 p.

Compte rendu dans le prochain fascicule.

STRACK (Hermann-L.). Einleitung in das Alte Testament einschliesslich Apokryphen und Pseudepigraphen, mit eingehender Angabe der Litteratur. Fünfte, vielfach vermehrte und verbesserte Auflage. Munich, C.-H. Beck, 1898; in-8° de VIII + 233 p.

Cette Introduction à la Bible et aux Apocryphes en est à sa cinquième édition, ce qui prouve le succès qu'elle a obtenu auprès des théologiens. Tout en étant bref, M. Strack a suffisamment développé les points essentiels de la critique biblique, par exemple, le vocabulaire des différentes sources du Pentateuque. La littérature exégétique et critique est donnée d'une manière aussi complète qu'on peut le désirer, et M. Strack l'a mise au courant des derniers travaux. Sous ce rapport, l'Introduction de M. Strack est particulièrement utile à consulter. — *M. L.*

STEINSCHNEIDER (Moritz). Die hebräischen Handschriften der K. Hof-u. Staatsbibliothek in München. 2. grossenteils umgearbeitete Auflage. Munich, Palm, 1895; in-8° de X + 277 p.

Nous venons un peu tard pour rendre compte de cette deuxième édition du Catalogue des mss. hébreux de la Bibliothèque de Munich, mais nous avons pour excuse que l'ouvrage ne nous a été envoyé que récemment. Nous reconnaissons sans peine, d'ailleurs, qu'il nous faudrait beaucoup de temps encore pour juger avec compétence une œuvre de cette nature. On sait ce qui distingue les catalogues dus au Nestor de la bibliographie hébraïque. Quand même ils n'imitent pas le fameux Catalogue des livres hébreux de la Bodléienne, catalogue qui est, en réalité, une histoire détaillée de la littérature juive, ils offrent ceci de commun avec cet *opus magnum* de l'illustre savant d'être des répertoires manuels d'un prix inestimable. M. S., en effet, ne se borne pas à décrire les mss., à relever dans chacun les notices intéressantes pour la vie de l'auteur, ou pour la science en général, il indique toujours les autres mss. semblables qui se trouvent dans les diverses bibliothèques, les comparant entre eux ou avec les imprimés, il apprend si l'ouvrage est inédit et, dans le cas contraire, énumère les éditions qui en ont été faites; bien mieux, par des notes concises, qui ont parfois l'air d'équations algébriques, il dit l'essentiel sur l'ouvrage en question et renvoie aux plus importants travaux qui lui ont été consacrés. Il suffit donc qu'un livre se trouve en ms. dans les bibliothèques dont il a dressé le catalogue, pour qu'on en sache immédiatement l'essentiel. Une deuxième édition d'un de ces Catalogues n'est pas seulement utile pour la connaissance des acquisitions nouvelles de la Bibliothèque à laquelle il est consacré, mais pour celle des études récentes provoquées par les ouvrages qui figuraient dans la première édition. Comme de juste, le Catalogue se termine par d'excellents *indices*, des auteurs, des copistes, des propriétaires des mss., des titres, des anonymes, des localités. En outre, plusieurs appendices donnent : 1° la liste des autorités citées par Zahravi, par Isak Akko, par l'auteur du לקט קצר, des passages du Zohar qui se trouvent dans les divers mss. de Munich avec renvoi à l'édition de Mantoue — l'ordre suivi est celui des chapitres du Pentateuque, — la copie d'un texte de Mordechaï Rossello intéressant pour l'histoire, etc. — Si l'on se rappelle que M. S. a célébré il y a deux ans son quatre-vingtième anniversaire, on ne pourra qu'admirer la fécondité d'une vieillesse toujours jeune qui nous vaut de si remarquables travaux.

WEISSBERG (Max). Die neuhebräische Aufklärungs-Literatur in Galizien. Eine literar-historische Charakteristik. Vienne, M. Breitenstein, 1898; in-8° de 88 p.

WILDEBŒR (G.). Die Sprüche. Fribourg en Brisgau, Mohr, 1897; in-8° de XXIV + 95 p. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, hrsgg. von K. Marti. XV. Abteilung).

Year book of Central conference of American rabbis for 1897-98 = 5658. Cincinnati, May et Kreidler, 1898 ; in-8° de LVIII + 79 p.

Contient les conférences suivantes, qui ont toutes un caractère populaire : The theology of the old Prayer = Book, par Max Margolis ; — The Rabbi as a public man, par J. L. Leucht ; — Eulogy in memory of Rabbi Israël Joseph, par Rabbi Joseph Stolz ; — A few words about funeral reforms, par Leo M. Franklin ; — Gibt es Dogmen im Judenthum, par H. Felsenthal.

4. *Notes et extraits divers.*

M. David Kaufmann vient de publier, dans les *Archiv für Geschichte der Philosophie* (t. XI, fasc. 3) de Ludwig Stein, une remarquable étude sur la diffusion du *Guide des égarés* de Maïmonide dans la littérature universelle (*Der « Führer » Maimûnî's in der Weltlitteratur*). Nous nous réservons d'en rendre compte dans le prochain numéro.

Un nouveau dictionnaire hébreu. — C'est de Jérusalem que nous vient ce nouvel instrument de travail. Jusqu'ici la Palestine ne nous envoyait que des novelles et consultations rabbiniques, des élucubrations mirifiques ; voici qu'une révolution s'opère dans ce pays devenu le point de mire de tant de Juifs de nos jours. Une génération nouvelle ne croit pas être infidèle aux traditions en cultivant la langue hébraïque et en étudiant avec les exigences modernes les œuvres du passé. Les publications de M. Luncz en sont une preuve entre beaucoup d'autres, celle de M. Ben Jehuda le démontre également. Sous le titre de מלון, cet auteur, connu par son journal hébreu הצבי, a entrepris de dresser le vocabulaire de tous les mots anciens et modernes qui peuvent servir à la résurrection de l'hébreu comme langue vivante. Si l'ouvrage n'avait que cette destination, nous pourrions en discuter l'utilité. Mais il offre des avantages bien plus sérieux. Celui qui étudie les divers monuments de la littérature juive, est obligé, pour la période ancienne, de recourir à plusieurs dictionnaires, à celui de la Bible, à ceux du Talmud, des Midrachim. Quand il aborde le moyen âge, son embarras est grand : aucune aide pour la langue des poètes hébreux de ce temps, des livres de science, traductions ou œuvre originales, philosophie, théologie, grammaire, sciences exactes, etc. S'il s'avise de vouloir comprendre les termes employés dans le néo-hébreu, il est encore plus désorienté. Le dictionnaire de M. B. J. vient répondre à tous ces *desiderata* : on y trouvera le matériel de la langue hébraïque aux différentes phases de son développement. L'ouvrage est rédigé en hébreu, mais tous les mots dont il est traité sont rendus en français et en allemand. Il se publie par livraisons et formera quatre volumes. Nous souhaitons bon succès à l'auteur, dont l'entreprise est digne de toutes ces sympathies.

M. Emile Durkheim, professeur de sociologie à la Faculté des lettres de Bordeaux, a entrepris de rendre compte annuellement de tous les travaux rentrant dans le domaine de la sociologie. La science des religions en faisant incontestablement partie, M. D. a accordé une place, dans son *Année sociologique* (Paris, Hachette, 1898), à la bibliographie des ouvrages et articles relatifs à la religion d'Israël. L'idée est excellente, mais l'application n'en est pas facile. Il faut, pour cela, des savants con-

naissant, d'une part, les questions relatives à la religion hébraïque et juive — et combien y en a-t-il en France? — et, d'autre part, sachant en tirer ce qui intéresse la sociologie. Outre ces comptes rendus, l'*Année sociologique* renferme des mémoires originaux ; celui de M. D. sur *la prohibition de l'inceste et ses origines* mérite la plus sérieuse attention.

= = *L'antisémitisme et l'accusation de meurtre rituel.* — Un ecclésiastique, le Père Constant, a publié, en 1896, un ouvrage, *Les Juifs devant l'Eglise et l'histoire* (Paris, Gaume et Cie), où il essaie de démontrer que les mesures prises par l'Eglise contre les Juifs sont empreintes de la plus profonde sagesse. Afin de faire pénétrer plus facilement la conviction dans l'esprit de ses lecteurs, il a cru nécessaire, comme il dit, de présenter le peuple juif sous son vrai jour. Suit alors la longue série d'absurdités, de calomnies, de fables ridicules répétées depuis des siècles par tous les ennemis des Juifs. La collection ne serait naturellement pas complète s'il y manquait la fameuse accusation de meurtre rituel. Pour prouver que cette odieuse accusation est vraie, le Père Constant invoque la béatification de l'enfant Simon de Trente, l'autorité des papes, la science des Bollandistes et... la *France juive* de M. Edouard Drumont !

Une revue catholique anglaise, *The Month*, dans son numéro de juin, publie, sous la signature de M. Herbert Thurston, une réfutation de cette dernière accusation (*Antisemitism and the charge of ritual murder*, p. 561-574). Les arguments opposés par le publiciste anglais au Père Constant sont ceux qui ont déjà été exposés mainte et mainte fois par des écrivains juifs et chrétiens. M. Herbert Thurston les résume ainsi :

1° On ne rencontre absolument aucune trace de prescription concernant le meurtre rituel ni dans le Talmud ni dans aucun autre ouvrage religieux, car depuis trois siècles qu'ils scrutent tous les livres hébreux avec un zèle avivé par la haine, les ennemis des Juifs n'ont pas découvert un seul passage qui prouve l'existence d'un tel usage.

2° Nous savons, non seulement par les déclarations solennelles de Juifs honorables, mais aussi par le témoignage de rabbins convertis au christianisme et de la plus haute moralité, qu'il n'existe chez les Juifs aucune tradition orale qui justifie cette accusation.

3° Dans les cas où un meurtre a été effectivement commis par des Juifs sur un enfant chrétien [1], l'enquête a seulement démontré la réalité du crime, mais n'a jamais pu prouver qu'il s'agissait d'un meurtre rituel.

4° On connaît de très nombreux cas où cette accusation a été dirigée contre les Juifs, mais où les juges, malgré la surexcitation et la colère de la foule, ont eu le courage de proclamer l'innocence des inculpés.

5° Plusieurs papes et de hauts dignitaires de l'Eglise ont déclaré formellement, après de minutieuses recherches, que le judaïsme ne prescrit pas le meurtre rituel.

6° La béatification de Simon de Trente et d'André de Rinn, ces prétendues victimes du fanatisme juif, ne prouve nullement que l'Eglise croît au meurtre rituel, car la bulle pontificale instituant le culte de ces

[1] M. Herbert Thurston mentionne en note deux cas de ce genre, dont l'un est l'histoire du saint enfant de la Guardia. On se rappelle peut-être l'étude que M. Isidore Loeb a publiée dans la *Revue*, XV, 203-232, et où il a montré que *cet enfant n'a jamais existé.*

soi-disant martyrs dit qu'ils ont été tués *in odium fidei*, mais non pas en vue d'un usage religieux.

Mais l'intérêt de cette étude du *Month* est peut-être moins dans les arguments présentés contre l'accusation de meurtre rituel, que dans ce fait que cette revue, qui est un organe catholique (*a catholic Magazine*), reproche vivement aux croyants catholiques qui répètent avec tant de complaisance cette infâme calomnie contre les Juifs, d'oublier que des accusations analogues ont été portées, et cela tout récemment encore, par les « antipapistes » contre les catholiques anglais. « Ni les protestations, dit M. Herbert Thurston, ni la force de l'évidence ou de la logique, ni les affirmations des personnes les plus autorisées, ni les preuves attestant la mauvaise foi ou l'ignorance des accusateurs ne peuvent empêcher que ces calomnies ne soient sans cesse répétées... et l'on admet comme un principe que la déclaration la plus solennelle d'un catholique est sans valeur s'il essaie de défendre l'honneur de sa religion. » Et il termine son étude par ces lignes que le cardinal Manning a écrites, au sujet de l'accusation de meurtre rituel, à M. le grand-rabbin Adler, de Londres : « Vous avez raison de croire que je réprouve absolument des accusations aussi odieuses. » — *Moïse Bloch*.

ISRAEL LÉVI.

VENETIANER (Ludwig). **Die eleusinischen Mysterien im jerusalemischen Tempel. Beitrag zur jüdischen Religionsgeschichte.** (Separat-Abdruck aus Dr A. Brüll's « Populär-wissenschaftliche Monatsblätter »). Francfort, Brönner, 1897 ; 18 p. in-8°.

La fête éleusinienne retrouvée que M. Venetianer dans le rituel de Jérusalem est la שמחת בית השואבה « fête du puisement de l'eau » ou « de la maison de la puiseuse » (p. 6), qui commençait le soir du premier jour des Tabernacles. Les prêtres et les lévites descendaient dans le parvis des femmes, éclairé par de hauts candélabres d'or ; des hommes pieux, porteurs de flambeaux, venaient chanter et danser devant les candélabres ; au chant du coq, on se mettait en route pour la fontaine de Siloé ; on y puisait de l'eau dans des vases d'or, puis l'on rentrait au temple. Deux vases de gypse placés à l'est et à l'ouest de l'autel devaient recevoir, le premier du vin, l'autre de l'eau ; le prêtre faisait la libation et versait dans le vase de l'ouest l'eau du Siloé, en ayant bien soin de lever les bras. La Bible ne fait aucune allusion, au moins apparente, à ces cérémonies. Elles sont décrites dans Mischna *Soucca*, v, 1-4 ; iv, 9 ; *Tosefta* (éd. Zuckermandel), *Soucca*, iv, 1-9, et Talmud *Soucca*, 50 *a*-53 *b*. M. V. y voit une contrefaçon de la fête des πλημοχόαι, célébrée le 6e jour des Grandes Eleusinies : les initiés allaient puiser dans deux cruches de terre l'eau qui devait être versée au pied de l'autel. De part et d'autre il y a deux libations, l'une du côté de l'Ouest, l'autre du côté de l'Est, de part et d'autre mêmes chants, mêmes lumières, même joie mystique. Les

dates des deux fêtes concordent (15 Tischri, 15 Boedromion). M. V. se donne beaucoup de mal pour multiplier les analogies.

Graetz attribuait l'institution de la שמחת בית השואבה à la reine Salomé Alexandra (78-69); M. V. la croit plus ancienne. Ce sont les grands-prêtres hellénistes du temps des Macchabées qu'il rend responsables de la contamination du culte juif par les mystères d'Eleusis. — Leur imitation me semble trop discrète. Il y a plutôt entre les deux fêtes analogie que similitude. — M. V. conclut bien vite au silence absolu de l'Ancien Testament. L'allusion est au moins possible dans Isaïe, XII, 3[1]. Accordons à M. V. que ce passage n'est pas un document suffisant; mais n'y vit-on qu'une métaphore, encore faudrait-il l'expliquer. Je vois une allusion plus lointaine au même rite dans I Samuel, VII, 6[2].

L'absence de toute prescription dans la loi au sujet du puisement de l'eau prouve simplement que le rite n'a pas été interdit ou modifié. Il faisait partie de l'ancienne religion populaire d'Israël, dont les débris, chers aux Pharisiens, étaient rejetés par les Sadducéens. — Une fête semblable était célébrée à Hiérapolis (Membedj). On allait deux fois l'an en procession puiser de l'eau à l'Euphrate, on la rapportait dans des vases scellés et on la versait dans le temple[3]. — A Babylone, le 2 Nisan, à la première heure de la nuit, le grand prêtre va prendre dans sa main de l'eau de l'Euphrate, qu'il doit répandre devant Bel[4]. C'était probablement un charme pour faire tomber la pluie. Le rituel des fêtes agraires comporte un épisode où les eaux, les sources, les fleuves jouent un rôle (bain sacré, aspersion, etc.). Un même rite put être pratiqué indépendamment à Jérusalem et à Eleusis.

HENRI HUBERT.

---

[1] ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה ואמרתם ביום ההוא.
[2] ויקבצו המצפתה וישאבו מים וישפכו לפני יהוה.
[3] Lucien, *De Dea Syria*, 48-9; Rob. Smith, *Relig. of the Semites*, p. 232.
[4] IV R. 46, 1 sqq.

Le gérant,
ISRAËL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

BACHER (W.) Erreurs récentes concernant d'anciennes sources historiques 197
BAUER (J.). Le chapeau jaune chez les Juifs comtadins 53
BÜCHLER (Ad.). La relation de Josèphe concernant Alexandre le Grand 1
EPSTEIN (A.). Les Saboraïm 222
KAUFMANN (D.). I. Un manuscrit du Mischné Tora 65
II. La lutte de R. Naftali Cohen contre Hayyoun 256
III. R. Don Aschkenasi, exégète 287
KRAUSS (S.). Le traité talmudique « Déréch Eréç » ..... 27 et 205
LAMBERT (Mayer). Le Cantique de Moïse (Deut., XXXII) 47
LÉVI (Israël), Le tombeau de Mardochée et d'Esther 237
Nicolas Antoine, un pasteur protestant brûlé à Genève en 1632 pour crime de Judaïsme 161
ROUBIN (N.). La vie commerciale des Juifs comtadins en Languedoc au XVIIIe siècle (*fin*) 75

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). I. Contribution à l'onomastique juive 103
II. R. Sabbataï, amora palestinien du IIIe siècle 301
KAUFMANN (D.). Menahem di Fano et les ouvrages de Moïse Corduero et d'Isaac Louria 108
KRAUSS (S.). Apiphior 105
LAMBERT (Mayer). I. La dittographie verticale 101
II. Le verbe מרתת 102
III. Notes exégétiques 293
LÉVI (Israël). La mort de Yezdegerd d'après la tradition juive. 294
POZNANSKI (S.). I. Encore l'inscription n° 206 de Narbonne 111
II. Un fragment de l'original arabe du traité sur les verbes dénominatifs de Juda ibn Bal'am 298
SCHWAB (M.). Une Bible manuscrite de la Bibliothèque nationale. 112

BIBLIOGRAPHIE.

BLAU (L.). Die hermeneutische Analogie in der talmud. Literatur, par Ad. SCHWARZ..... 1 30
HUBERT (Henri). Die eleusinischen Mysterien im jerusalemischen, Tempel, par L. VENETIANER..... 3 17
LAMBERT (Mayer). Historisch-comparative Syntax der hebr. Sprache, par Ed. KÖNIG..... 1 43
LÉVI (Israël). Revue bibliographique (2e semestre 1897 et 1er semestre 1898)..... 115 et 304

ACTES ET CONFÉRENCES.

Allocution de M. Maurice VERNES, président..... V
Procès-verbal de l'Assemblée générale du 5 février 1898..... I
Procès-verbaux des séances du Conseil..... XXIV
Rapport de M. Lucien LAZARD, secrétaire, sur les publications de la Société pendant l'année 1897..... XV
Rapport du trésorier..... I

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 5 FÉVRIER 1898.

Présidence de M. MAURICE VERNES, *président.*

M. le PRÉSIDENT prononce, en ouvrant la séance, l'allocution qu'on trouvera d'autre part (p. V).

M. Moïse SCHWAB, trésorier, rend compte comme suit de la situation financière :

En décembre 1896, comme vous le savez, la Société a été reconnue d'utilité publique. Vous avez donc à examiner pour la première fois l'exercice financier accompli sous ce nouveau régime; il ne diffère guère des précédents exercices, malgré quelques modifications de détail, que voici :

A tort ou à raison, on avait de tout temps imputé au compte de l'année écoulée les frais de publication du dernier numéro de la *Revue*, le numéro d'octobre à décembre, soit environ 1,800 francs, (frais d'impression et honoraires des auteurs), bien que ce numéro parût en janvier (ou parfois plus tard) l'année suivante, et que, par conséquent, il fût payé sur l'exercice suivant. Pour l'année 1897, vous ne trouverez au budget que la dépense des n°s 67, 68, 69, puisque le n° 66, quoique paru en 1897, a été attribué à l'année 1896. Grâce à cette rectification, nous avons eu le luxe de ne pas toucher aux intérêts des fonds placés chez MM. de Rothschild. Puisse l'ombre de feu Michel Erlanger se réjouir de cet heureux état de caisse, qui est exceptionnel depuis que nous avons perdu notre premier trésorier!

Par contre, l'amorce d'une future publication se trouve inscrite aux dépenses ; c'est un premier versement de 500 francs consacré à la traduction des œuvres de Flavius Josèphe, dont la Société a confié la direction à M. Théodore Reinach. — Nous saisissons cette occasion de rappeler que la Société, au lieu de thésauriser, emploie ses économies ou excédents de recettes à publier des travaux de la plus haute importance pour l'histoire juive, recherchant seulement les bénéfices moraux et littéraires. S'il faut en croire les encouragements venus de tous côtés, nos efforts sont appréciés et notre programme a recueilli les suffrages du public savant.

En dépit des vides laissés parmi nos sociétaires de France, vous verrez par le tableau suivant que le total des recettes n'a pas diminué, grâce aux nouveaux adhérents, qui se recrutent principalement hors de notre pays :

RECETTES.

Souscriptions et produit de la vente de collections...	8.183 fr.	80
Produit de la vente du volume *Gallia judaica*.....	1.322	»
— — — *Textes grecs et latins.*	84	»
— par le libraire, années et numéros divers...	1.246	»
Souscription du ministère de l'Instruction publique.	375	»
Espèces en compte courant chez MM. de Rothschild.	1.822	30
Total des recettes.....	13.033 fr.	10

DÉPENSES.

Impression du n° 67	1.322 fr.	»		
— — 68	1.066	»		
— — 69	1.136	»	3.524 fr.	»
Honoraires du n° 67.....	786 fr.	»		
— — 68.....	713	60		
— — 69.....	726	20	2.225	80
Arriéré d'impressions en 1896.....			547	55
Assemblée générale, conférence, gratifications			401	»
A reporter.....			6.698 fr.	35

Report.....	6.698 fr.	35
Timbres-poste et d'acquit, frais de bureau, copies, reliure.....	328	15
Encaissements : Paris, province, étranger (net)....	100	»
A la librairie Cerf, part sur la vente du volume *Gallia* et débours.....	584	75
Distribution de quatre numéros, expéditions diverses, bandes d'adresses.....	410	»
Magasinage et assurance.....	150	»
Secrétaire de la rédaction et secrétaire-adjoint.....	2.400	»
Avance pour traduction de Flavius Josèphe	500	»
Total des dépenses	11.171 fr.	25

L'excédent des recettes est donc de 1,861 fr. 85 c.

Ces comptes ont été vus et approuvés par le *censeur*, M. Édouard de Goldschmidt.

D'autre part, vous voudrez bien noter que la vente du volume *Gallia judaica* a donné de beaux résultats ; la somme de 1,322 francs acquise de ce chef provient de trois sources : 1° la vente faite par la Société; 2° celle du libraire-éditeur, M. Cerf; 3° une subvention de 300 francs, obtenue par un de nos vénérés membres du Conseil. C'est une bonne aubaine, que je vous souhaite de voir se renouveler souvent.

Enfin, outre la vente de collections de la *Revue*, cédées à des bibliothèques, vous remarquerez l'augmentation des ventes d'années ou de numéros par libraires, c'est-à-dire acquises par des étrangers; ceux-ci compensent heureusement, comme je le disais tout à l'heure, la diminution presque fatale du nombre de nos adhérents de la première heure. Ils prouvent, de plus, en quelle estime votre œuvre est tenue dans le monde scientifique, de quelle influence elle jouit parmi les lecteurs sérieux.

M. Lucien Lazard, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1897 (voir, plus loin, p. xv).

Il est procédé aux élections pour le renouvellement partiel du Conseil et le remplacement de M. Astruc, démissionnaire.

Sont élus :

MM. Abraham CAHEN, grand rabbin, membre sortant ;
Albert CAHEN, professeur au lycée Louis-le-Grand, membre sortant ;
Rubens DUVAL, professeur au Collège de France, membre sortant ;
Mayer LAMBERT, professeur au Séminaire israélite, membre sortant ;
Sylvain LÉVI, professeur au Collège de France, membre sortant ;
OPPERT, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, membre sortant ;
Salomon REINACH, membre de l'Institut, membre sortant ;
Théodore REINACH, membre sortant ;
Baron Alphonse de ROTHSCHILD, membre de l'Institut, membre sortant ;
Israël LÉVI, rabbin, professeur au Séminaire israélite, maître de conférences à l'École des Hautes-Études.

Est élu président de la Société pour l'année 1898 : M. Joseph LEHMANN, directeur du Séminaire israélite.

ALLOCUTION

PRONONCÉE

PAR M. MAURICE VERNES, PRÉSIDENT

A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 5 FÉVRIER 1898

MESDAMES, MESSIEURS,

Il y a un an, à cette même place, M. Salomon Reinach vous rappelait, avec la double autorité de sa fonction et de sa personne, que notre Société n'a un caractère ni confessionnel ni religieux; c'est un groupement libre et volontaire d'hommes d'étude et d'amis du judaïsme, résolus à mettre en lumière, par le concours de leurs recherches, l'histoire, singulièrement complexe de la plus extraordinaire combinaison ethnique et morale dont l'histoire fasse mention, d'un petit peuple appartenant à ce que nous désignons, d'une façon un peu vague et toute conventionnelle, comme la famille sémitique, plus exactement, d'un peuple faisant partie du groupe syrien-phénicien-arabe, peuple mêlé pendant des siècles aux violentes secousses d'une région que l'Égypte, l'Assyrie, la Chaldée, la Perse, la Grèce et Rome s'arrachèrent tour à tour et pour lequel, au rebours de ce qui se passe pour les autres, une vie nouvelle commence au jour même où cesse l'existence politique.

De peuple, Israël devient religion et, comme religion, son rôle grandit, puisque les fils d'Abraham, dispersés sur toutes les parties de l'ancien continent et plus tard du nouveau, prennent une part

considérable au mouvement philosophique, économique, social, courtiers incomparables de l'internationalisme, de la pénétration mutuelle des races et des nations, qu'ils étaient excellemment faits pour prêcher, mais qui devait, malheureusement, échouer devant la muraille infranchissable de l'esprit théocratique et féodal, esprit de division, de suspicions, de haines, dont la récente résurrection colore de ses plus inquiétants reflets le dernier quart du dix-neuvième siècle.

Cette tâche immense, qui consiste à accumuler avec méthode les matériaux authentiques, propres à retracer l'histoire du judaïsme depuis ses origines anciennes, forcément obscures et dont on peut disputer, jusqu'à nos jours, vous l'avez entreprise avec les qualités de résolution et de précision de l'esprit français. C'est un honneur pour moi d'avoir été un des premiers non-israélites que la nature de leurs travaux ait engagés à entrer dans vos rangs, et vous vouliez bien, il y a un an, récompenser mon solide attachement à votre œuvre en m'appelant à vous présider après m'avoir accueilli depuis de longues années dans votre conseil directeur.

Ce qui constitue une haute distinction pour tous ceux que vous voulez bien élever à cette fonction enviée de la présidence, a donc été beaucoup plus pour moi, puisque, par un libéralisme dont peu de sociétés analogues eussent donné l'exemple, vous ne vous êtes laissé arrêter dans votre choix, ni par la circonstance de mes relations protestantes, ni par la hardiesse des propositions que j'ai défendues sur les origines religieuses d'Israël.

Je vous prie d'agréer l'hommage de ma respectueuse et profonde gratitude pour le très grand honneur que vous m'avez fait.

En revanche, Messieurs, qu'il me soit permis de profiter de cette occasion solennelle pour vous déclarer, non en qualité de chrétien, — car je ne me sens pas qualifié pour parler au nom de ce qui a été la religion de ma jeunesse, — mais comme philosophe, comme libre-penseur entièrement dévoué aux idées de tolérance et de progrès social, pour vous déclarer, dis-je, que je réprouve de toutes mes forces, de toutes mes énergies, l'abominable, l'odieuse campagne que quelques malfaisants personnages ont entreprise contre le judaïsme, à l'applaudissement d'un public ignorant que l'on trompe, avec la

connivence plus ou moins avouée des représentants attardés de la théocratie, — campagne dont le succès, impossible d'ailleurs, nous ramènerait à l'époque abhorrée des tribunaux de l'inquisition, des ghettos, de la persécution religieuse.

C'est une honte pour notre pays, c'est une honte pour notre capitale, que cette campagne, d'origine étrangère comme est étranger le nom d'antisémitisme dont elle se couvre, n'ait pas été, dès le premier jour, condamnée et flétrie par le mépris public, qu'elle ait été accueillie par les uns comme une opportune diversion, par d'autres comme une sorte de revanche, par des lettrés, enfin, par des écrivains spirituels et sceptiques, comme un phénomène curieux, presque amusant et dont il aurait été dommage que notre époque n'eût pas le spectacle.

Je considère, quant à moi, cette campagne de l'antisémitisme comme un phénomène morbide de la plus haute gravité, indice de la situation singulièrement troublée d'une grande nation, oublieuse de son passé, insoucieuse de son avenir et qui est menacée d'être conduite aux pires aventures si, par un effort vigoureux, elle ne se ressaisit pas elle-même dans le sentiment du droit et de la justice.

En attendant cette évolution bienfaisante, dont je ne veux pas, dont je n'ai pas le droit de désespérer au double titre de philosophe et de patriote, dont je relève quelques signes avant-coureurs dans l'attitude récemment prise par d'éminents publicistes et écrivains, — évolution à laquelle, vous, fils d'Israël, travaillez avec une abnégation et une modestie dignes des plus grands éloges, en associant d'une façon indissoluble vos traditions religieuses à l'amour de la France, — je vous apporte aujourd'hui, Messieurs, l'expression publique de ma plus haute estime, de ma plus profonde sympathie. En vous adressant ce témoignage public dans une situation troublée, dans des semaines qui paraissent longues par l'obsession d'un pénible cauchemar, j'obéis à un besoin de mon cœur, je donne satisfaction au cri de ma conscience.

Messieurs,

Au cours de l'année qui s'achève, nous avons fait plusieurs pertes. Nous avons perdu dans la personne de M. Alfred Heymann, un de

nos membres les plus dévoués. M. Paul Oppenheim, enlevé par une mort prématurée à l'affection des siens et à tant d'œuvres auxquelles il apportait sans compter le concours le plus intelligent, le plus éclairé, est un de ceux dont la disparition a été le plus vivement ressentie par le judaïsme français. Vice-président du Comité des écoles, vice-président de l'Alliance israélite, sa mort laisse dans ces deux conseils, et dans plusieurs autres encore, un vide difficile à combler. Je dois enfin une mention à l'un de nos anciens confrères, M. le grand rabbin Wogue, dont le souvenir restera parmi ceux qui appréciaient sa science exacte et la correction de sa forme, comme celui d'un maître éminent entre tous. M. Wogue laisse de son long et fructueux enseignement au séminaire israélite de Paris deux ouvrages importants, une traduction française du *Pentateuque* avec texte en regard, travail d'une sévère et élégante exactitude, muni de notes judicieuses et solides, où se trouve le meilleur et le plus substantiel des interprétations rabbiniques, et une *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*. Dans cette seconde publication, M. Wogue s'est maintenu également sur le terrain des explications traditionnelles, marquant d'une façon très claire et avec une incontestable autorité l'état de l'exégèse juive dans la phase antérieure aux grands travaux qui ont complètement renouvelé de nos jours la position et la solution des problèmes bibliques. Son *Histoire de la Bible* constitue un document d'une haute valeur pour ceux-là même, j'allais presque dire pour ceux-là surtout, qui se placent sur le terrain de la recherche historique et littéraire telle que la conçoivent les modernes.

J'arrive ainsi, Messieurs, par une transition toute naturelle, aux quelques réflexions que j'avais l'intention de vous présenter et qui porteront sur la *méthode* historique telle que nous l'appliquons aux études juives, réflexions que vous n'hésiterez de développer quelque peu en pensant à cette circonstance, que l'ordre du jour de ce soir ne comporte pas de conférence.

Ce que notre Société a entrepris de faire il y aura bientôt vingt ans, réunir, en dehors de tout lien confessionnel, des hommes d'étude et de bonne volonté pour travailler en commun à mettre en lumière tous les faits et documents propres à faire connaître à nos

contemporains le passé du judaïsme, on n'en aurait pas conçu l'idée il y a un demi-siècle. Une pareille entreprise aurait paru alors sans objet si elle n'avait pas été dominée par une pensée, sinon proprement dogmatique, tout au moins apologétique. Vers la même époque où votre Revue venait au jour, je fondais la *Revue de l'histoire des religions*, où j'entreprenais de grouper, en dehors de tout propos dogmatique, polémique ou apologétique, pour l'étude parallèle de toutes les grandes religions anciennes et modernes, religions de l'Égypte, de l'Assyrie, de l'Inde, de la Perse, religions juive, chrétienne et musulmane, religions de la Grèce et de Rome, les hommes compétents dans les différentes provinces de cet immense empire. L'événement m'a donné raison contre les objections de ceux que troublait dans de vieilles habitudes la confusion volontaire et nettement avouée de deux domaines jusque-là jalousement distincts, le domaine sacré et le domaine profane. Et aujourd'hui, c'est sur les terres classiques de la théologie protestante, en Allemagne, en Hollande, en Angleterre, une éclosion de Manuels d'histoire des religions, où fraternisent les grandes croyances du passé et du présent dans une même subordination au seul principe que puissent avouer en commun des savants de confessions, d'opinions et de compétences absolument disparates, l'étude rigoureusement critique des documents historiques et littéraires soumis à leur appréciation.

C'est du même principe que vous vous êtes inspirés en vous plaçant sur le terrain neutre de la recherche exacte et désintéressée, et vous vous en êtes bien trouvés, ayant compris dès le premier moment qu'il y avait lieu de préférer à la satisfaction toute morale des sentiments de piété filiale d'une famille religieuse, l'autorité que confère à une enquête de l'ordre historique la rigueur d'une méthode acceptée de tous les travailleurs du monde civilisé.

Et d'ailleurs, en atteignant ce second but, n'aviez-vous pas la certitude de répondre également au sentiment si respectable que je viens de rappeler? Cette histoire exacte et documentée n'est-elle pas un témoignage éloquent en faveur d'une branche religieuse que quinze siècles de persécutions violentes ou sournoises n'ont pu ni faire fléchir dans sa foi, ni ébranler dans sa confiance en un avenir

meilleur, qui doit être celui non seulement du judaïsme, mais de l'humanité tout entière?

Permettez-moi aussi de le dire, les annales des minorités persécutées sont de celles où l'historien relève le plus volontiers les traits de courage et de dévouement, tandis que le succès est une terrible épreuve, tandis que la possession du gouvernement entraîne avec soi bien des tares ou des crimes. Autant le régime théocratique établi par un Calvin à Genève nous semble attentatoire à la liberté intellectuelle et morale, telle que l'entendent les modernes, autant brille pure et touchante la modeste lumière du protestantisme français au XVIIIe siècle, du protestantisme « sous la croix », du protestantisme « au désert ». Dans le premier cas, le protestantisme était le maître; dans le second, il était l'opprimé. Et le Luther avant le succès, le Luther des débuts, le Luther de Wittemberg et de la diète de Worms, n'est-il pas infiniment plus intéressant que le Luther qui a triomphé et défend durement l'église qu'il a fondée contre les dissidents de toute sorte?

Si je cherche à définir l'esprit de la méthode historique moderne, je ne peux mieux le désigner que comme un esprit de *respectueuse liberté*. Respect et liberté, dira-t-on peut-être, voilà deux termes qui s'excluent; l'un implique qu'on s'incline devant une autorité supérieure, l'autre qu'on la critique. Eh bien! Messieurs, voici comment nous les concilions : nous sommes résolus à ne donner notre respect qu'à bon escient, à subordonner notre approbation aux résultats d'une rigoureuse enquête qui nous aura permis de distinguer le vrai du faux, à une analyse exacte qui aura fait le départ entre l'or et le plomb. Nous ne donnons à l'avance notre adhésion ni à un homme, ni à un document, quel que soit le prestige d'antiquité, de vénération consacrée par une longue tradition, avec lequel ils se présentent à nos yeux.

Et cette méthode, Messieurs, qui est devenue celle de la recherche historique, je prétends que nous nous trouverions fort bien de l'appliquer à tous les objets du monde intellectuel et moral, aux rouages de l'organisme social comme aux personnes investies de fonctions ou de ministères divers.

Prenez la religion. Dois-je m'incliner devant elle comme devant

un tout, à la fois invérifiable et consacré, et accepter docilement les directions de ceux qui ont fonction de la défendre, de l'exercer et de l'enseigner ? Mais d'abord, quelle religion ? J'en vois quatre ou cinq (sans compter les sectes de moindre importance) qui se présentent à moi avec des titres infiniment respectables, avec l'autorité de l'expérience, d'un long passé, des services rendus. Qui suis-je moi, homme de culture moyenne, pour départager par mon adhésion réfléchie les différents clergés qui m'assurent qu'eux seuls possèdent la vérité et qu'auprès des autres je ne trouverai que l'erreur ? La statistique, d'ailleurs, m'enseigne que, bon gré mal gré, l'immense majorité des hommes adopte simplement le culte dans lequel elle a été élevée. Ne pouvant adresser mon respect à un dogme que je suis incapable d'apprécier, à une morale, d'une incontestable élévation, mais qui ne prendra de valeur réelle qu'en se manifestant dans la pratique, je déplacerai la question. Je considérerai des hommes religieux en particulier, un groupe de croyants associés dans la communion du culte, et si je constate que la foi développe et affermit dans leur pratique courante les idées de tolérance, de justice, de fraternité sociale, je donnerai mon respect à ces hommes, à ce groupe. Si la foi qu'ils professent a un effet différent, je réserverai mon estime pour d'autres, sans me laisser séduire par les sublimités de la doctrine, les magnificences du culte ou l'austérité de la morale.

Respectueuse liberté, — j'en userai dans mon jugement sur la propriété ; celle-ci ne devient digne de respect que dans la personne des possesseurs — en est-il beaucoup de cette espèce ? — pour qui la richesse constitue avant tout une obligation sociale, une responsabilité constante et effective envers la grande masse des non-privilégiés. A ce propos, une citation. « Une dame pieuse, raconte un ingénieux et autorisé conférencier [1], m'affirmait que les riches sont les intendants des pauvres ; si mauvaise que soit la réputation des intendants, j'ai refusé de la croire, les maîtres sont vraiment ici trop pillés, trop mal logés, trop mal nourris, ils ne pourraient manquer de s'en apercevoir. »

[1] M. Gabriel Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*, 1897.

Respecterez-vous une justice qui s'exercerait sans contrôle, sans publicité, où l'instruction préparatoire, qui doit être le premier pas dans la voie qui mène le prévenu au plus effroyable châtiment, se ferait sous la pression d'une opinion publique affolée, où le jugement se rendrait dans des conditions d'indépendance douteuse, l'autorité à laquelle ressortissent les juges s'étant déjà et à l'avance prononcée pour la condamnation? Assurément non.

Vous inclinez-vous devant la notion de patrie qu'on prétend depuis quelques mois nous imposer, devant cette conception étroite qui se fonde sur la haine stupide de l'étranger? L'intelligente conception, de représenter la France comme jalousée et détestée de tous, au lieu de relever son crédit dans le monde en développant et en affermissant ses qualités natives de droiture, de loyauté, de générosité ! Et, d'ailleurs, cette France qu'on nous propose d'ériger sur le piédestal isolé d'un monstrueux orgueil, dans le vide affreux qu'aura fait autour d'elle sa superbe et insolente ignorance, on aura commencé par la débarrasser de tous les éléments qui souillent sa robe d'hermine, des juifs, des dissidents du catholicisme, des libres-penseurs. Non, la patrie, devant laquelle nous nous inclinons, la patrie que nous aimons et respectons, n'est pas celle-là. C'est la France reconnaissant à tous ses enfants des droits égaux, la France s'efforçant de réaliser la justice et le droit, de pratiquer la fraternité et l'égalité, dans tous les rouages, dans toutes les branches, dans tous les domaines de l'organisme social. C'est la France sachant tenir avec dignité sa place dans le concert — oh ! point dans le concert diplomatique, qui est tout autre chose — dans le concert, dis-je, des nations civilisées qui sont décidées à placer l'humanité comme but supérieur au-dessus de l'égoïsme national, dans le concert des penseurs et des philosophes qui se refusent à admettre qu'il y ait opposition entre l'idée de patrie et l'idée d'internationalisme, qui voient, au contraire, dans celle-ci le complément et le couronnement naturel de la première.

En vérité, si le vent de folie qui s'est déchaîné sur notre malheureux pays continue ses ravages, nous en serons à demander si c'est à Berlin ou à Moscou, si ce n'est pas plutôt encore dans quelque îlot perdu de la Polynésie, que s'est produit ce fait, jadis

assez connu, qui a nom la Révolution française. Il faudra que l'Europe prenne soin de nous le rappeler à nous-mêmes, puisque nous nous faisons gloire de l'oublier.

Messieurs, je n'ai point perdu de vue notre point de départ. Il s'agissait d'illustrer par quelques exemples l'esprit de *respectueuse liberté,* qui est celui de la méthode historique appliquée à nos recherches sur le judaïsme. Oui, nous savons admirer, oui, nous savons respecter, mais à bon escient, après que l'examen précis, rigoureux, nous a démontré les beautés et les bontés du livre, de l'idée, de l'homme.

J'en suis arrivé, pour ma part, à cette formule : Ne s'incliner devant aucune autorité extérieure quelconque. Deux cas ici se présentent. — L'autorité en question prétend s'imposer sans preuves. En ce cas, je ne discute pas, je me contente de passer outre. Dans le second cas, on me soumet des arguments ; je les examine et n'admets que ce que je suis en mesure de vérifier. Dans l'une comme dans l'autre hypothèse, il n'y a plus d'autorité extérieure.

C'est là, Messieurs, la loi admise par l'unanimité des travailleurs modernes en matière d'études historiques ; elle n'est pas moins appelée à triompher, malgré les résistances d'un passé menacé dans ses privilèges, en matière philosophique, morale et sociale.

Messieurs,

En terminant ces quelques réflexions, d'où il ressort jusqu'à quel point les questions de science pure confinent au domaine des idées morales, il est inutile que j'insiste auprès de vous sur l'obligation où nous nous trouvons d'écarter toute préoccupation étrangère au cercle de nos études régulières.

Cette distinction légitime et nécessaire, vous l'avez toujours observée, et votre autorité scientifique s'en est accrue dans les cercles savants de la France et de l'étranger. Est-ce à dire que vous aviez formé le propos de vous réfugier dans la tour d'ivoire — autrefois on disait, d'une façon moins poétique, le fromage de Hollande — du sceptique égoïste ou spéculatif ? Assurément non. Attentifs aux mouvements qui se produisent autour de vous, vous

estimez que l'exemple que vous donnez de la méthodique poursuite de vos calmes et ardues recherches au milieu des haines et des passions déchaînées, est la marque d'une confiance assurée dans les principes supérieurs dont les nations modernes doivent attendre leur salut, dans les idées de justice, de droit, de liberté, qui peuvent être voilées quelquefois, mais qui, au sortir de la tourmente actuelle, resplendiront, d'un éclat plus vif encore, au ciel de notre France.

Messieurs, ayons en nous-mêmes cette confiance, rendons-la à ceux que le découragement envahit et, sans avoir cure des outrages, poursuivons résolument notre route vers la lumière, vers la bonté.

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1897

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 5 FÉVRIER 1898

PAR M. LUCIEN LAZARD, SECRÉTAIRE.

MESDAMES, MESSIEURS,

Les miracles, qui n'ont dû être fréquents à aucune époque, se sont faits de nos jours d'une rareté désespérante : aussi faut-il n'être pas trop discret quand on en peut signaler un — ou, à défaut d'un miracle authentique, quelque chose qui s'en rapproche.

L'existence pendant de longues années de votre *Revue* est une sorte de prodige. Certes, votre recueil n'a fait aucune concession sur le sévère programme que lui avaient tracé ses fondateurs, il n'a sacrifié aux grâces que dans une mesure restreinte, il s'est tenu à l'écart de toutes les polémiques sur les questions du jour, celles même où les intérêts du judaïsme paraissaient le plus fortement en jeu; et, malgré la règle austère qu'il s'est imposée, il a grandi, il a prospéré et il entre aujourd'hui dans sa dix-huitième année, conscient de l'estime des érudits des deux mondes, fier des progrès qu'il a pu faire accomplir à l'histoire et à la critique bibliques, à l'étude du passé du judaïsme dans tous les temps et dans tous les pays.

Il est toujours délicat de faire l'éloge d'un groupement auquel on appartient; cependant votre rapporteur est par lui-même — et

croyez bien qu'il le regrette — trop étranger aux progrès de la science juive pour croire qu'on lui attribue jamais aucun des mérites qu'on reconnaît à ceux qui la cultivent et la font progresser ; il est donc tout à fait à son aise pour dire tout le bien qu'il pense de la *Revue* et de ses collaborateurs : il tient à proclamer qu'on lui doit en France la connaissance d'une foule de travaux sur la langue et la littérature hébraïques, travaux rédigés surtout dans les pays de langue allemande et anglaise, qui, jusqu'à l'apparition de la *Revue des Études juives*, étaient trop ignorés dans le public français érudit, qu'elle a mis en lumière, dont elle a révélé les conclusions, qu'elle a souvent développées, quelquefois combattues, étant par elle-même et par les œuvres qu'elle a suscitées ou inspirées la mère de tous les progrès en matière d'études sémitiques. Je viens d'avancer une proposition, il est temps d'en faire la démonstration.

En 1896, une découverte de la plus haute importance est faite en Orient : ce sont des fragments du texte original de la *Sagesse*, de *Jésus fils de Sirach*, vulgairement connue sous le nom de l'*Ecclésiastique* et n'existant jusqu'à il y a deux ans, que sous la forme d'une traduction grecque due au petit-fils de l'auteur. Une découverte de cette importance, il y a vingt ans, n'eût peut-être pas passé complètement inaperçue en France ; elle eût été probablement signalée dans le Journal de la Société Asiatique ou dans le Journal des Savants ; on eût regardé l'article d'un œil distrait et on aurait passé bien vite à autre chose. Que les temps sont changés ! A peine MM. Cowley et Neubauer ont-ils publié ce texte, que paraissent dans votre *Revue* deux travaux considérables de MM. Israël Lévi et L. Blau, qui vont alimenter pendant bien des années les études bibliques [1].

Je devrais, en ma qualité de rapporteur, vous exposer les résultats considérables que l'on peut tirer dans tous les domaines de

[1] Israël Lévi, *La Sagesse de Jésus, fils de Sirach. Découverte d'un fragment de l'original hébreu*, XXXIV, 1. — Le même, *La Sagesse de Jésus, fils de Sirach*, XXXIV, 294. — Blau (L.) et Israël Lévi, *Quelques notes sur Jésus ben Sirach et son ouvrage*, XXXV, 19. Cf. Perlès (Félix), *Notes critiques sur le texte de l'Ecclésiastique*, XXXV, 48, travail très savant sur la partie de l'Ecclésiastique dont l'original hébreu n'est pas encore connu.

cette découverte que M. Israël Lévi appelle un véritable événement, je préfère vous renvoyer à son article paru dans notre tome XXXIV : lisez-le et vous verrez qu'il n'a pas été au-dessous de la vérité en parlant de cette trouvaille sur un ton à la fois juste et lyrique [1].

L'année n'eût-elle fait naître que ce travail, qu'elle n'aurait pas été stérile, mais que d'autres études importantes elle a produites !

C'est, en première ligne, l'article du colonel Marmier sur la géographie du pays de Juda, intitulé : *La Schefèla et la Montagne de Juda d'après le livre de Josué* [2], la continuation des minutieuses recherches de M. Büchler sur *Les sources de Flavius Josèphe dans ses Antiquités* [3], et surtout le travail de M. Théodore Reinach : *Josèphe sur Jésus* [4]. Dans ces vingt pages, écrites avec un charme qui en rend la lecture des plus agréables, l'auteur établit d'une façon irréfutable — ce qui n'empêchera pas, d'ailleurs, l'erreur et la calomnie traditionnelles de se répéter et de se propager — que la condamnation de Jésus est exclusivement l'œuvre des Romains ; que c'est à une cause uniquement politique, la prétention au titre de roi de Juda, qu'elle est due ; et l'on ne peut qu'applaudir aux éloquentes paroles qui sont la conclusion de l'œuvre de M. Théodore Reinach : « Jésus a été frappé par une loi inexorable, barbare si l'on veut, » mais formelle ; et pour un fait qu'il a tacitement avoué. Le ju- » daïsme expie depuis plus de seize siècles, par des humiliations quo- » tidiennes et des persécutions incessantes, un prétendu crime qu'il » n'a pas commis, qu'il n'aurait pas même pu commettre. Ce n'est » donc pas le supplice volontaire de Jésus, c'est le long martyre » d'Israël qui constitue la plus grande erreur judiciaire de l'his- » toire. »

Il faut citer encore, dans la période qui nous occupe, la notice de M. Léopold Goldschmid : *Les impôts et les droits de douane en Judée sous les Romains* [5], ensemble de recherches considérables sur les sept espèces de contributions perçues par Rome dans cette contrée et

[1] T. XXXIV, 1-50.
[2] T. XXXIV, 51-69.
[3] T. XXXIV, 69-94.
[4] T. XXXV, 1-19.
[5] T. XXXIV, 192-218.

sur le personnel chargé de les recueillir. En parcourant, même rapidement, cette œuvre consciencieuse, on est réellement étonné de l'abondance de renseignements qu'elle contient.

II

Le judaïsme talmudique n'a pas droit à moins de considération que le judaïsme biblique et, à vrai dire, il nous touche de plus près que les époques antérieures de notre histoire, puisque c'est lui qui a transformé la législation d'un peuple en celle uniquement d'une religion, transformation lente, patiente, d'une minutie qui nous paraît souvent exagérée, mais dont les prescriptions multiples ont seules permis aux Juifs de conserver leur foi et leur originalité propre dans toutes les contrées de la terre et à travers les vicissitudes pénibles de leur existence. L'importance de cette législation nouvelle n'a échappé à aucun des grands esprits qui se sont donné la peine, sinon de l'étudier, tout au moins d'en connaître l'existence, et elle a été reconnue, avec une justesse et une impartialité qui lui font honneur, par un des plus illustres écrivains et un des plus profonds penseurs de tous les temps : Montesquieu. Dans cet ordre de travaux, nous avons publié les articles de M. Bank sur les Juifs de Perse et de Babylonie au moment de la formation du Talmud de Babylone [1]; une notice de M. Bacher sur *Rome dans le Talmud et le Midrasch* [2] : la composition de ces passages fait plus d'honneur à l'imagination des écrivains talmudiques qu'à leur exactitude — c'est là qu'on rencontre des affirmations dans ce goût :

« Elle (Rome) a 365 marchés suivant le nombre de jours de l'année solaire. »

« Il s'y trouve 3,000 bains qui ont chacun 500 fenêtres. »

Nous avons aussi donné la fin de l'œuvre de M. Isaac Halévy, *La clôture du Talmud et les Séboraïm* [3]. Ajouter à cela de nom-

[1] T. XXXIII, 181-187, *Bagdad, Bagdad, Séleucie, Derrygin.*
[2] T. XXXIII, 187-197.
[3] T. XXXIV, 231-251.

breuses notes sur des points divers de grammaire et d'exégèse dues à MM. Poznanski, Mayer Lambert, Sulzberger et Théodore Reinach, et vous aurez une idée très approximative de l'activité de nos collaborateurs.

III

Le moyen âge et les temps modernes n'ont jamais cessé d'être consciencieusement étudiés dans notre *Revue*; toutefois ils pourraient et devraient être, pour la France en particulier, l'objet de recherches encore plus nombreuses. La littérature juive médiévale est aujourd'hui connue d'une façon assez satisfaisante, l'histoire est encore pleine de mystères. L'homme qui le premier a tenté d'en débrouiller au moins les points les plus obscurs, vous l'avez tous connu et apprécié à sa juste valeur, il a été pendant de longues années l'inspirateur de votre œuvre et son collaborateur le plus actif : j'ai nommé Isidore Loeb. Certes, avant lui on avait écrit l'histoire des Juifs et, sans parler de la compilation de Basnage, des livres réellement trop incolores des Bail, des Beugnot et des Depping, nous possédions les œuvres de Jost et de Graëtz ; mais c'est à Loeb que revient incontestablement l'honneur d'avoir introduit la méthode critique dans ce genre d'études, d'avoir soumis à de minutieuses recherches les annalistes et les chroniqueurs juifs et chrétiens, d'avoir contrôlé leurs affirmations par l'examen des documents contemporains et d'avoir de la sorte introduit dans notre pays la science en matière d'histoire juive.

En dehors de ses livres de critique biblique et talmudique, il a produit une foule d'articles qui ont alimenté pendant des années vos numéros et dont la quintessence se trouve, en quelque sorte, dans cette brochure, qui est un des chefs-d'œuvres historiques de notre siècle : *Le Juif de la légende et le Juif de l'histoire.*

De nombreux disciples heureusement ont suivi ses traces, et leurs travaux, ceux de cette année et ceux des années précédentes, peuvent se placer à côté de ceux du maître illustre que je viens de nommer.

En Orient, M. Poznanski a mis en lumière l'intéressante figure de *Meswi-al-Okbari*, chef d'une secte juive au IXe siècle [1]. M. Kaufmann a terminé la publication des documents relatifs à la situation des Juifs de Corfou, situation des plus satisfaisantes et qui dut faire, à l'époque de la Renaissance, bien des envieux parmi leurs coreligionnaires des autres pays [2].

MM. Bacher et Israël Lévi ont étudié le passage relatif au Messie dans *la lettre de Maïmonide* aux Juifs du Yémen [3].

M. Kaufmann a pu dresser une généalogie du célèbre rabbin Menahem Azaria de Padoue [4], et donner de précieuses indications sur sa vie à l'aide de poésies élégiaques qui lui ont été consacrées.

Enfin, MM. Kaufmann et Freimann ont publié la vue de la tombe armoriée d'un Juif italien du XVIe siècle, *Meschoullam Cusser de Riva* [5], et d'intéressantes notes sur ce personnage et sa famille.

Le judaïsme français doit avoir naturellement la place d'honneur. Si les études qui lui sont consacrées ne sont pas très nombreuses, elles sont, en revanche, très soignées, d'une critique très serrée et d'une lecture des plus intéressantes. Elles ne remontent pas très haut, d'ailleurs, puisqu'il n'en est aucune qui traite un sujet antérieur au XIVe siècle, et encore le travail de M. Schwab sur le *Meurtre de l'enfant de chœur du Puy* [6], se rapporte-t-il non à l'histoire, mais à la légende.

Il est bon de dire que c'est là une répétition de l'accusation traditionnelle du meurtre d'un enfant chrétien par les Juifs qu'on trouve, du XIIe au XIVe siècle, dans la plupart des villes de France, à Orléans, à Paris, à Blois, au Puy, sans que jamais il ait été possible de découvrir quoi que ce soit — je ne dis même pas un document judiciaire — mais simplement un texte authentique contemporain, de quelque nature qu'il fût, faisant un récit acceptable de ces prétendus meurtres : leur existence est toujours révélée soit par des chroniqueurs ecclésiastiques d'une sincérité très suspecte,

[1] T. XXXIV, 161-192.
[2] T. XXXIV, 263-275.
[3] T. XXXIV, 101-106.
[4] T. XXXV, 84-91.
[5] T. XXXV, 111.
[6] T. XXXIII, 277-282.

soit par des poésies liturgiques auxquelles on ne peut ajouter qu'une confiance des plus médiocres. La légende du meurtre de l'enfant de chœur du Puy ne fait pas exception à cette règle : aucun document contemporain ne la confirme ; elle paraît être tout simplement une manifestation de plus de cette forme, en quelque sorte nécessaire, de l'esprit du moyen âge, qui ne pouvait séparer l'idée du Juif du besoin de sang chrétien et qui constitue, en dernière analyse, un phénomène dont l'étude relève plutôt de la psychologie que de l'histoire.

C'est dans une région plus riante que le paysage sévère où est assise la ville du Puy que se passe le terrible drame raconté par M. Bauer, dans son travail intitulé : *La Peste chez les Juifs d'Avignon*[1]. Rien de plus lamentable que ces épidémies frappant des malheureux entassés dans les abominables ghettos d'Avignon nommés carrières, n'osant sortir de leurs cahutes étroites et demander un secours à l'hôpital de la ville, sans s'exposer aux tentatives plus qu'indiscrètes des convertisseurs. Le tableau tracé par M. Bauer est des plus émouvants, et ce serait en affaiblir la vérité que d'essayer de vous le reproduire.

Je me reprocherai de passer sous silence la note que M. Schwab a consacrée aux *inscriptions hébraïques de la France*[2] ; l'auteur a noté les plus intéressantes et constaté en terminant l'existence de cent quarante textes lapidaires hébraïques du VIIe au XIIIe siècle. C'est un chiffre assez respectable et qu'on peut citer à ceux qui demandent où sont, sur le sol de France, les tombes des ancêtres des Juifs actuels.

Mais l'œuvre historique la plus considérable qu'ait publiée cette année la *Revue des Etudes juives*, est due à M. Roubin, et porte le titre suivant : *La Vie commerciale des Juifs comtadins en Languedoc, au* XVIIIe *siècle*[3]. Un pareil travail, digne de la plus haute estime, ne saurait pourtant s'analyser, c'est le tableau, déjà fait bien des fois dans notre *Revue*, des efforts tentés par les Juifs au XVIIIe siècle pour s'incorporer dans la nation française, pour tâcher d'y déve-

[1] T. XXXIV, 251-263.
[2] T. XXXIV, 301-305.
[3] T. XXXIV, 276-293 ; t. XXXV, 91-106.

lopper leur commerce et celui de la France en même temps, et l'exposé des difficultés, des résistances qu'ils rencontrent et que seule la Révolution française pourra briser. Rarement, d'ailleurs, étude de ce genre a été faite avec le luxe de preuves et la rigueur de méthode qu'apporte M. Roubin, et qui sont d'autant plus méritoires que celui qui veut éclaircir un point de l'histoire civile des Juifs n'a pas, comme l'écrivain qui raconte le passé d'un peuple, d'une province ou d'une ville, un ensemble de documents constitué, mais doit aller chercher ses renseignements dans toutes les séries d'un dépôt d'Archives.

C'est dans l'est de la France que nous transporte M. Maurice Aron ; son compte rendu est relatif à l'*Histoire des Juifs de Lorraine*, de Nancy, principalement au commencement du XVIIIe siècle, et du plus important d'entre eux, le banquier Samuel Lévy, exploité et ruiné par le duc Léopold de Lorraine. Le fait n'est pas sans analogues, et quand on aura rassemblé une collection de récits du même genre, on en pourra faire un livre dédié aux antisémites de tous les temps [1].

Nombre de fois déjà on a publié des opinions d'écrivains de toutes les époques sur les Juifs, rarement il a été donné d'en connaître une aussi curieuse que celle de l'auteur anonyme d'un livre édité a Amsterdam en 1776, et publiée dans notre *Revue* par M. Camille Bloch, sous le titre *L'opinion publique et les Juifs au* XVIIIe *siècle* [2]. L'auteur de l'ouvrage n'est pas un philosophe, et s'il demande qu'on rappelle les Juifs en France, il ne s'appuie pas sur des considérations morales ou intellectuelles d'un ordre bien élevé, mais sur des nécessités économiques et sociales que soupçonnaient bien peu de ses contemporains et qu'ignorent encore beaucoup des nôtres.

A ces travaux originaux, il faut, si l'on veut être complet, ajouter les revues bibliographiques fort nombreuses cette année et dues, pour la plus grande part, à votre infatigable secrétaire, M. Israël Lévi. Parmi les lecteurs de la *Revue des Etudes Juives*, il en est beaucoup — j'en connais pour ma part — qui, effrayés par la sévérité de certains de nos articles, se bornent à dépouiller ces

[1] Maurice Aron, *Le duc de Lorraine Léopold et les Israélites*, XXXIV, 107.
[2] T. XXXV, 112.

consciencieuses bibliographies : ces lecteurs ne sont peut-être pas les plus mal partagés de tous.

Il serait injuste de ne pas mentionner, à côté des travaux de M. Lévi, les savantes recensions dues à MM. Bacher, Belleli, Kont, Lambert, Porgès, Schwab, Castelli.

L'activité intellectuelle de la Société des Etudes juives ne se manifeste pas seulement par la publication de sa Revue, elle se prouve aussi par des conférences. Deux vous ont été données cette année et vous vous souvenez encore avec quel succès : l'une faite par M. Maurice Bloch, qui sut, suivant sa vieille habitude, être à la fois spirituel et émouvant, sur *la valeur militaire des Juifs ;* l'autre, de M. le grand rabbin Lehmann, pleine des renseignements les plus curieux, sur l'*Assistance publique et privée chez les Juifs aux époques biblique et talmudique*, organisation d'une sagesse et d'une prévoyance infinies, et dont les législateurs contemporains pourraient encore s'inspirer.

A côté de ces conférences solennelles où l'orateur vient apporter devant vous les résultats acquis dans un ordre d'études déterminé, votre Comité a pensé qu'il devait y avoir une place pour les simples renseignements et la contradiction. Aussi a-t-il établi à chacune de ses séances mensuelles un ordre du jour comprenant l'exposition et la discussion d'un sujet scientifique traité par l'un de vous.

Dans deux séances déjà, des débats de ce genre ont eu lieu : le 24 novembre 1897, M. Salomon Reinach a exposé *une nouvelle théorie sur l'arche d'alliance;* le 30 décembre 1897, M. Théodore Reinach a fait une communication sur l'*authenticité des fragments d'Hécatée d'Abdère relatifs aux Juifs*. D'autres sujets sont proposés et seront traités dans les séances de votre Conseil de l'année 1898.

Vous le voyez, Mesdames et Messieurs, pas un instant l'activité scientifique de la Société des Etudes juives n'a faibli ; bien plus, grâce à l'heureuse institution dont je viens de vous parler, elle est devenue, en quelque sorte, un courant ininterrompu. Puisse ce travail consciencieux et continu, secondé par votre précieux concours, aider à l'avancement de la science et à la destruction des préjugés !

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 18 FÉVRIER 1898.

Présidence de M. LEHMANN, *président.*

M. Vernes invite M. Lehmann à prendre la présidence.

M. Lehmann remercie M. Vernes et les membres du Conseil de l'honneur qu'ils lui ont fait en le présentant aux suffrages de la Société. Il remercie également M. Vernes des paroles empreintes d'un libéralisme si élevé qu'il a prononcées à la séance de l'assemblée générale.

Il est procédé à l'élection des membres du bureau. Sont élus :

Vice-présidents : MM. Albert CAHEN et Rubens DUVAL;
Secrétaires : MM. Maurice BLOCH et Lucien LAZARD;
Trésorier : M. Moïse SCHWAB.

Sont nommés membres du Comité de publication : MM. Abraham CAHEN, J.-H. DERENBOURG, J.-H. DREYFUS, Zadoc KAHN, Théodore REINACH et Maurice VERNES.

M. Schwab, trésorier, présente le projet de budget pour l'année 1898 :

RECETTES :

Cotisations et ventes par le libraire	8,000 fr.
Souscription du Ministère	375
Ventes diverses	200
Intérêt des valeurs et compte courant	2,125
En caisse au 1er janvier	1,860
Total	12,560 fr.

DÉPENSES :

Impression de 4 numéros de la Revue.....	4,500 fr.
Droits d'auteurs.....	2,800
Secrétaire de la rédaction et secrétaire-adjoint.....	2,400
Frais divers de bureau et d'encaissement.....	400
Distribution de la Revue, magasinage, assurances, etc..	550
Total.....	10,650 fr.

Peut-être convient-il de prévoir une dépense de 1850 francs pour la traduction de *Josèphe*.

L'ordre du jour appelle la communication de M. Maurice Vernes sur *Jésus et la propagande chez les non-israélites*.

M. Vernes expose qu'il a été frappé de l'intérêt que présentent les mots suivants du témoignage de l'historien Josèphe sur Jésus de Nazareth : « Jésus a séduit beaucoup de Juifs et aussi beaucoup d'Hellènes », que M. Théodore Reinach commente d'une façon très intéressante dans son récent travail : *Josèphe sur Jésus* [1].

Tandis que M. Reinach se rallie à la solution, généralement défendue par les exégètes modernes, d'après laquelle Jésus aurait « limité sa mission aux seules *brebis d'Israël* », M. Vernes estime que la discussion des textes des Évangiles, notamment de celui de Mathieu, peut amener à une conclusion se rapprochant de l'opinion énoncée par Josèphe.

On ne saurait fournir la preuve que Jésus a orienté sa réforme religieuse dans le sens du paganisme, mais on peut admettre que la primitive église, en s'ouvrant largement aux non-israélites, a agi dans l'esprit même de son fondateur.

On conteste cette manière de présenter les choses en relevant plusieurs déclarations, foncièrement *judaïsantes*, que les Évangiles mettent dans la bouche de Jésus, notamment : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » (Mathieu, XV,

[1] *Revue*, t. XXXV, p. 1.

21-28), l'ordre donné aux apôtres envoyés en mission : « N'allez pas sur la route des païens... allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël » (Mathieu, x, 2 suiv.).

Par une circonstance, en apparence contradictoire, l'évangile de Mathieu se montre très sévère pour le judaïsme, soit dans l'épisode de la guérison de l'esclave d'un centurion romain (VIII, 5-13), soit dans la conclusion de la parabole dite des méchants vignerons (XXI, 33-43).

L'énigme semble indéchiffrable si l'on tient ces différentes déclarations pour émanant réellement de Jésus ; elle est susceptible d'une solution acceptable de tous, si l'on y voit l'écho des attitudes diverses que le changement des circonstances a recommandées à la jeune église chrétienne.

Dans une première phase, l'église, dont la rupture avec le judaïsme vient de se consommer, prononce avec amertume une condamnation sans appel contre le milieu religieux dont elle est issue. De là les passages *anti-judaïsants*.

Dans une phase ultérieure, l'église répond aux reproches des Juifs, qui lui contestent le droit d'invoquer la tradition biblique : *Malgré les efforts de Jésus,* qui s'est adressé tout d'abord et exclusivement à ses compatriotes, vous avez rejeté le Christ ; il a bien fallu alors vous abandonner à votre aveuglement, à votre obstination.

La preuve que Jésus s'adressait tout d'abord et spécialement aux Juifs est fournie par les passages *judaïsants* de l'évangile de Mathieu, qui constitueraient, d'après M. Vernes, non des documents historiques, mais des arguments de polémique.

Dans cet ordre d'idées, M. Vernes estime que plusieurs des textes invoqués dans le sens du caractère anti-paganisant du christianisme primitif tombent d'eux-mêmes ; il admettrait, en conséquence, que le christianisme, soit dès Jésus, soit aussitôt après sa mort, s'est orienté vers les païens.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

RARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANF
TANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVE
IIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRA
RD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY
SITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
ES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD
RARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANF
TANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVE

Stanford University Libraries
3 6105 121 191 642

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.

AUG - 4 1972